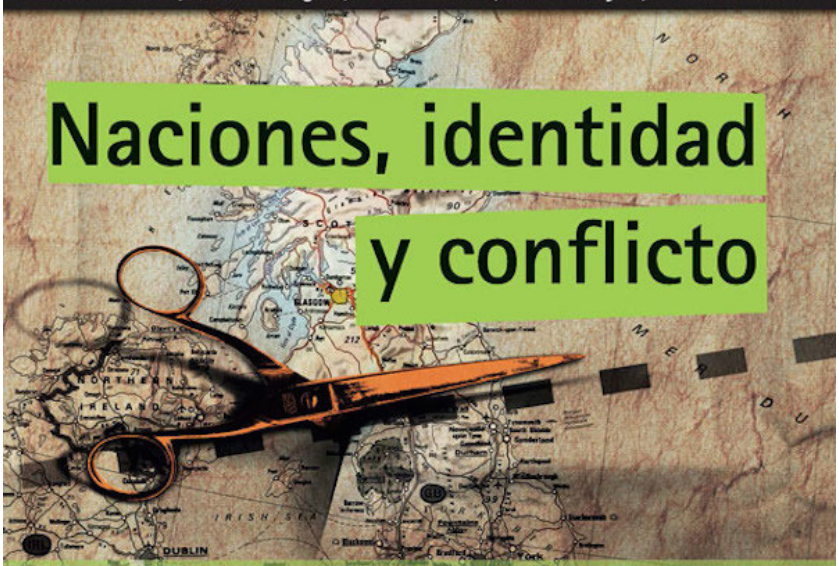
Libros que ayudan a entender el mundo

Claves Contemporáneas 360º

Jonathan Glover, Avishai Margalit, Robert McKim, Charles Taylor, Michael Walzer

Naciones, identidad y conflicto



→ Una reflexión sobre los imaginarios de los nacionalismos

Prólogo de José Luis Pérez Triviño

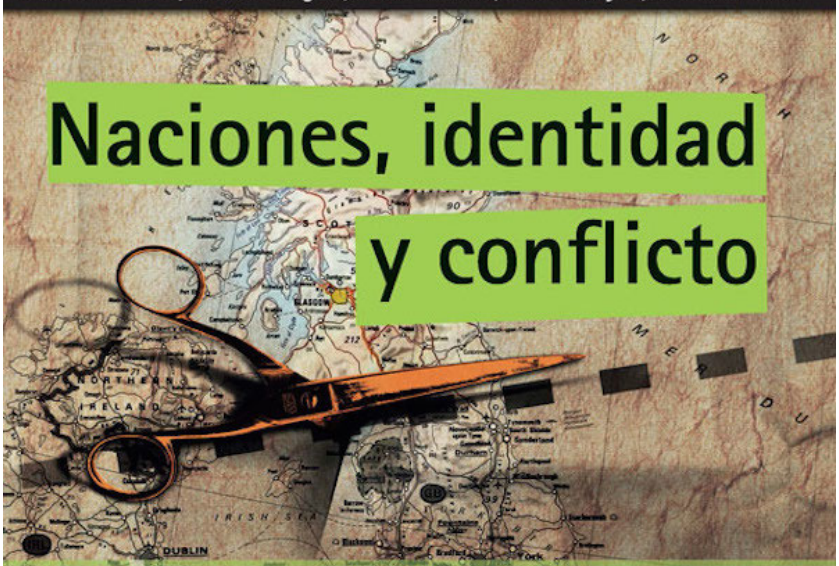
gedisa editorial

Libros que ayudan a entender el mundo

Claves Contemporáneas 360º

Jonathan Glover, Avishai Margalit, Robert McKim, Charles Taylor, Michael Walzer

Naciones, identidad y conflicto



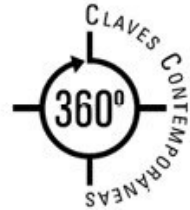
→ Una reflexión sobre los imaginarios de los nacionalismos

Prólogo de José Luis Pérez Triviño

gedisa editorial

Jonathan Glover, Avishai Margalit,
Robert McKim, Charles Taylor, Michael Walzer

NACIONES, IDENTIDAD Y CONFLICTO



Autodeterminación y secesión
Tensiones y conflictos en torno al nacionalismo
Allen Buchanan, David Copp, George Fletcher y Henry Shue

Nacionalismo: a favor y en contra
Principios éticos y políticos de ideas nacionalistas
Jeff McMahan, Thomas Hurka, Judith Lichtenberg y Stephen Nathanson

El miedo al disenso
El disenso periodístico como expresión democrática de las diferencias y no como provocación de violencia
Ana María Miralles

Imagine... No copyright
Por un mundo nuevo de libertad creativa
Marieke van Schijndel y Joost Smiers

Carisma
Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales
Charles Lindhholm

De la riqueza al poder
Los orígenes del liderazgo mundial de Estados Unidos
Fareed Zakaria

El salario de lo ideal
El paso de una burguesía propietaria a una burguesía asalariada
Jean Claude Milner

La nueva razón del mundo
Ensayo sobre la sociedad liberal
Christian Laval y Pierre Dardot

NACIONES, IDENTIDAD Y CONFLICTO

Una reflexión sobre los imaginarios de los nacionalismos

Jonathan Glover, Avishai Margalit,
Robert McKim, Charles Taylor,
Michael Walzer

gedisa
editorial

Jonathan Glover, Nations, Identity and Conflict

Avishai Margalit, The Moral Psychology of Nationalism

Robert McKim, National Identity and Respect among Nations

Charles Taylor, Nationalism and Modernity

Michael Walzer, The Politics of Difference: Statehood and Toleration in a Multicultural World

© by Oxford University Press, Inc.

© De la traducción: Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar

© Del prólogo: José Luis Pérez Triviño

Diseño de cubierta: Juan Pablo Venditti / vendittigraphics

Primera edición: octubre de 2014, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Avda. Tibidabo, 12, 3º

08022 Barcelona (España)

Tel. 93 253 09 04

gedisa@gedisa.com

www.gedisa.com

Preimpresión:

Editor Service S.L.

Diagonal 299, entresol 1ª – 08013 Barcelona

www.editorservice.net

eISBN: 978-84-9784-894-7

Depósito legal: B.21592-2014

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

Prólogo

José Luis Pérez Triviño

1 Naciones, identidad y conflicto

Jonathan Glover

Naciones y Estados-nación

Grupos, tribalismo e identidad

El nacionalismo y las raíces del conflicto

Desactivar el nacionalismo

2 Nacionalismo y modernidad

Charles Taylor

3 La psicología moral del nacionalismo

Avishai Margalit

El nacionalismo no fue previsto

El romanticismo y el nacionalismo

No todas las cosas buenas armonizan

La unidad y la multiplicidad

Las formas nacionales de vida

Las necesidades que el nacionalismo satisface

¿Qué podemos esperar?

4 La política de la diferencia

Michael Walzer

5 La identidad nacional y el respeto entre las naciones

Robert McKim

La identificación con la propia nación

Las actitudes hacia la otra nación

La identificación con la propia nación en situaciones disputadas

Conclusión

Prólogo

El nacionalismo a pesar de su reciente aparición en el panorama de las doctrinas políticas, parece un ave fénix que renace de sus cenizas cuando ya parecía ser una ideología casi enterrada. Como señala Glover en este libro, en Europa especialmente, una de las lecciones que parecía haberse aprendido de las dos guerras mundiales que asolaron durante el siglo XX a la mayor parte de las sociedades del continente fue que el nacionalismo había tenido un papel crucial en el origen de esas dos calamidades. John Dunn había escrito al respecto que el nacionalismo: «es la vergüenza política más cabal del siglo XX; es la más profunda, la más reacia y, sin embargo, la más imprevista de las manchas de la historia política del mundo posterior a 1900» (Dunn, pág. 119). La identificación de nacionalismo como una de las causas de los conflictos recientes fue una de las razones del surgimiento de la Unión Europea como antídoto frente a aquellos vectores nacionalistas. Con la intención desactivar aquellas fuerzas nacionalistas la UE fue asumiendo una gran parte de las competencias soberanas de los Estados y trata a todos los europeos que pertenecen a dicha organización como iguales, con independencia de su nacionalidad. De alguna manera, el racionalismo heredado de la Ilustración parecería estar subyacente a este proyecto más cercano al cosmopolitismo kantiano que al proyecto romántico según el cual cada nación debía tener su Estado propio.

A pesar de aquellas conclusiones acerca de las eventuales conexiones del nacionalismo con el conflicto entre Estados, en la actualidad se percibe su renacimiento como concepción político-moral a la que acuden distintos colectivos para lograr determinados objetivos políticos y económicos bajo la forma de autogobierno. Tal resurgimiento puede tener una explicación histórica. En los dos últimos decenios el mapa de Europa ha cambiado notablemente respecto de aquél que podía dibujarse al final de la Segunda Guerra

Mundial. Con la fuerza de haber derrotado a la amenazadora Alemania nazi, los Estados Unidos y la URSS pudieron imponer una redefinición artificial de las fronteras europeas que se mantuvieron intactas por más de cuarenta años. Sin embargo, la caída del muro en 1989 cambió dicho escenario. La quiebra del bloque de países comunistas a finales del siglo pasado fue aprovechada por varios grupos nacionales que se sentían oprimidos por aquellas fronteras fijadas artificialmente. De esa manera, entre los escombros que dejó al descubierto el derrumbe del edificio comunista surgieron nuevos Estados nacionales (Chequia, Eslovaquia, Letonia, Estonia, Lituania) a los que hay que añadir posteriormente los que emanaron de la desmembrada Yugoslavia. No es casual que la edición original en inglés de este libro surgiera precisamente en ese momento de efervescencia nacionalista en Europa.

El que varias comunidades lograran su sueño nacionalista de tener un Estado propio y así dejar de estar sometidas a voluntades estatales externas fue un galvanizador para las reclamaciones de autogobierno de otras comunidades nacionales incardinadas en las fronteras de Estados europeos a los que perciben como ajenos. En concreto, en Escocia, el norte de Italia, Cataluña o el País Vasco surgieron proclamas por parte de los grupos independentistas que auguraban que sus respectivas naciones serían los próximos Estados en Europa. Como consecuencia de esos movimientos históricos pueden entenderse las actuales reclamaciones de independencia en varios países europeos. De este modo en Escocia los partidos independentistas han logrado que en otoño de 2014 se celebre un referéndum donde se pregunta a los escoceses sobre su voluntad de separarse del Reino Unido. Asimismo en Cataluña existe un anhelo similar de celebrar un consulta análoga pero que se ha encontrado con problemas de legalidad en los que se apoya el Estado español para rechazar su realización. A la efervescencia de estos movimientos nacionalistas que reclaman un Estado propio se le debe sumar que el descrédito del proyecto de la Unión Europea está siendo aprovechado por otros grupos nacionalistas que reclaman la vuelta a un escenario donde tengan protagonismo los entes nacionales-estatales frente al aumento de poder de la UE.

Así pues, el debate acerca del nacionalismo está más vivo que nunca en Europa, con comunidades nacionales que reclaman la

oportunidad y el derecho de separarse de Estados con los que han venido conviviendo durante siglos. Pero también con grupos nacionales que apuestan por tomar medidas que aseguren la unidad y la homogeneidad interna de su comunidad aunque para ello deban adoptarse políticas que restrinjan la libertad de movimiento de otros ciudadanos extranjeros o que incluso supongan su expulsión del territorio nacional. Por esta razón, tiene sentido preguntarse no solo por la caracterización de nación sino también por su fuerza psicológica que lleva a que tantos individuos vean en ella un pilar donde anclar su identidad personal y colectiva, siendo capaces de subordinar intereses individuales frente a los intereses y bienes que se predican de la comunidad nacional.

Ahora bien, no es fácil delimitar con claridad el concepto de nación ni existe sobre él unanimidad valorativa. En efecto, distan de estar claros los rasgos que definen tal fenómeno. No obstante parece que es común a las doctrinas nacionalistas sostener dos tesis. La primera es de base empírica: existen grupos humanos que comparten algún rasgo relevante que les dota de cierto grado de identidad y unidad. Así, se mencionan características como la lengua, la cultura, la religión, las tradiciones, etc. La segunda tesis del nacionalismo es normativa pues se trata de una concepción política acerca de quién es el titular del poder político en un territorio y sobre unos sujetos determinados. Para el nacionalista tal titular es el sujeto colectivo al que se refieren como «pueblo» o «nación» y que tiene voluntad para decidir su futuro político. Así por ejemplo, Fichte definió nación como el estado de opinión que se genera cuando se tiene conciencia de ser una comunidad moral y de su función política. Dicho de otra manera, el conjunto de elementos empíricos que conforman una nación es razón suficiente de su pretensión de ser una comunidad política independiente o soberana.

Sin embargo, ninguna de esas características es condición necesaria o suficiente para definir una nación, entre otras razones, porque como señala Gellner, «las naciones no son algo natural, no constituyen una versión política de la teoría de las clases naturales; y los Estados nacionales no han sido tampoco el evidente destino final de los grupos étnicos o culturales». En efecto, la tesis empírica es controvertida, pues lo cierto es que no se han podido establecer de forma convincente los rasgos que identifican una nación. Por

otro lado, como reiteradamente señalan algunos de los autores de esta compilación, no existe una única manifestación «nacionalista», pues los defensores del nacionalismo a veces hablan de nacionalismos políticos, culturales (Margalit; 115), conservadores, liberales, atávicos, modernos, de exclusión, de resistencia (Feinberg; 105), etc.

Con independencia de los rasgos sobre los que contingemente se puede alzar una comunidad nacional, para los que defienden las virtudes del nacionalismo éste tendría dos puntos fuertes. En primer lugar, satisfaría una profunda necesidad de los seres humanos: la de pertenecer a una sociedad que les posibilite una forma de vida completa o al menos más densa de lo que podría ser en otros contextos o diseños sociales. Este era el argumento principal de Herder y de la filosofía romántica que en el siglo XIX ensalzó el espíritu nacional. En la actualidad es Charles Taylor quien, en el artículo incluido en esta compilación, señala, por un lado, que no debería establecerse un vínculo entre nacionalismo y atavismo:

«El nacionalismo, como quería decir, no puede comprenderse como una reacción atávica. Es un fenómeno que representa la quintaesencia de la modernidad» (Taylor, pág. 69).

Y por otro lado, arguye que el nacionalismo constituye una reacción legítima frente a las amenazas a la dignidad:

«Trato de identificar la fuente del moderno giro nacionalista: la negativa –acaecida en primer lugar entre las élites– a incorporarse a la cultura metropolitana, como forma de reconocer la necesidad de la diferencia, pero existencialmente experimentada como un reto, es decir, no simplemente como una cuestión de valioso bien común que daba crearse, sino sentida también visceralmente como una cuestión de dignidad, en la que se halla implicado el valor propio. Esto es lo que confiere su fuerza emocional al nacionalismo. Esto es lo que, con tanta frecuencia, lo sitúa en el registro del orgullo y la

humillación» (Taylor, pág. 72).

En efecto, el nacionalismo propiciaría de manera clara algunas virtudes como son la lealtad, el compromiso, el sacrificio personal o la bonhomía entre los miembros de la comunidad. Para MacIntyre, el patriotismo, entendido como virtud política ligada al nacionalismo, establece que se debe actuar según la concepción de la vida buena mayoritaria en la sociedad donde se vive, por lo que cuando no es posible acomodar los intereses de dos naciones que entran en conflicto por alguna cuestión, entonces los nacionales tendrán derecho en elegir su propio bando.

En segundo lugar, otro aspecto positivo del nacionalismo sería su carácter democrático; habría una cierta analogía entre el valor de la autonomía personal y el autogobierno colectivo. La comunidad, depositaria de la voluntad colectiva, debe ser libre de expresarse y decidir su futuro político. De alguna manera los argumentos que se utilizan para defender el valor de la autonomía personal encontrarían su correlato en las naciones que serían el resultado de «plebiscitos diarios» tal y como señalaba Ernest Renan.

Sin embargo, hay perspectivas menos optimistas acerca de las presuntas virtudes del nacionalismo. Desde un punto de vista muy distinto al que se ha expuesto en los párrafos anteriores, el nacionalismo es visto como una concepción moral opuesta al universalismo y a la igualdad. En este sentido, el nacionalismo se opone al universalismo visto como una concepción que considera que los individuos deben ser tratados de cierta manera, con independencia de su pertenencia a una nación determinada. Por ejemplo, John Dunn afirma:

«el nacionalismo viola en forma directa las categorías conceptuales de la ética moderna que son oficiales, la herencia universalista de una ley natural concebida en función del cristianismo, o de un racionalismo seglar… En general, toman al hombre individual como su unidad ética fundamental, y la legitimidad de las leyes y sistemas políticos posibles la valoran en función de los derechos

axiomáticamente idénticos que se supone poseen esos hombres. Desde la teoría de la justicia sugerida por los filósofos escolásticos de la temprana Europa moderna hasta la que hace poco presentó con urgencia John Rawls, ninguna da cabida a que la nación… sea la unidad en la cuenta conceptual» (pág. 123).

Otro de los argumentos centrales contra el nacionalismo es que es incompatible con la idea de igualdad. El nacionalismo presupone que es correcto emprender todas aquellas decisiones o acciones que favorezcan y aumenten el sentido de pertenencia de los miembros a la comunidad nacional (McMahan; 161). El fomento de la identidad colectiva es para el nacionalista algo correcto, más allá de que puede suponer, en ocasiones, desatender o rechazar los intereses de otros individuos o grupos insertos en la misma comunidad, así como los intereses de otras comunidades o naciones distintas. En esta misma línea argumental, Walter Feinberg, otro autor presente en esta recopilación, apunta que el nacionalismo comporta una perspectiva moral parcial, pues conduce a que los individuos tengan actitudes más favorables hacia los connacionales que hacia los miembros de otras naciones, si no claramente discriminatorias:

«el auge del nacionalismo implica el desarrollo de una forma específica de identidad colectiva que se considera originada en la existencia de una lengua, una cultura y una experiencia histórica compartidas. Las personas que manifiestan sentimientos nacionalistas particulares, habitualmente sostienen que están obligadas a favorecer a sus connacionales, y que su nación tiene derecho a ser reconocida por otros. Este reconocimiento implica, entre otras cosas, la aceptación por parte de las personas extrañas al grupo de la especial obligación moral que las personas que pertenecen a la nación tienen unas con otras».

Pero si tantas son las objeciones que plantea el nacionalismo, ¿dónde hunde sus raíces para tener tanta presencia en la psicología humana? Este es un tema recurrente en los artículos de Glover y

Margalit. En efecto, estos autores subrayan que junto a claves históricas, el nacionalismo tiene un activo psicológico que la Ilustración, en su optimismo ingenuo según el cual las lealtades nacionales irían desapareciendo progresivamente, no supo calibrar suficientemente. El nacionalismo tiene como componente la idea de grupo con algún tipo de propiedad compartida. Como se ha señalado en multitud de ocasiones esta puede ser la religión, las pautas culturales, el color de la piel, el tamaño del cráneo, la raza, el idioma, la historia común, la intensidad de los vínculos económicos, etc. Es más, para el nacionalismo esto es positivo pues constituye una fuente de identidad personal y obviamente, colectiva, además de enriquecer la vida de los sujetos. Tanto Glover como Margalit enfatizan que la idea de pertenencia a un grupo constituye para muchos individuos una necesidad psicológica que el nacionalismo satisface. En efecto, los seres humanos percibiríamos la necesidad de formar parte de un colectivo, pues no solo nos dota de un marco de sentido, sino también porque tal pertenencia provoca la percepción de sentirnos arropados y protegidos frente a las amenazas externas. Este fenómeno psicológico ha podido tener una cierta convalidación científica a través de varios experimentos psicológicos, entre los que destacan los de Milgram y Zimbardo citados por Glover. Claro está que estos grupos a los que potencialmente podemos pertenecer son diversos: la familia, el grupo de trabajadores de una empresa, el colectivo de aficionados a un club de fútbol, el conjunto de habitantes del barrio en el que vivimos y por supuesto, el grupo nacional en el que hemos nacido o al que nos hemos incorporado. En este sentido mínimo, todos somos nacionalistas.

Ahora bien, ¿tiene la pertenencia a una nación algún rasgo diferencial respecto a las otras adhesiones grupales que eventualmente podemos tener? Parece que sí, puesto que solo la nación (a diferencia de otros grupos menos inclusivos) ofrece lo que algunos comunitaristas denominan «horizontes de significado» o el marco donde expresar de forma plena nuestra individualidad en toda su complejidad. Como ejemplo: normalmente cuando nos preguntan por nuestra identidad solemos contestar dando nuestro nombre y nacionalidad, pues la referencia a ella parece un resumen de muchos de nuestros rasgos, afinidades, historia y lealtades. Nos definimos de manera más completa señalando nuestra pertenencia a

una nación que por cualquier otra adhesión grupal. Es más constituye algo de lo que muchos ciudadanos se sienten orgullosos.

Sin embargo, estos supuestos también son discutibles. Y de ello da cuenta en esta compilación McMahan, para quien se puede tener una vida satisfactoria en un marco social que no depende de la nación (p. 177) y por otro lado, desde un punto de vista conceptual no tiene sentido sentirse orgulloso de ser parte de una cierta nación, ya que el orgullo, como emoción o actitud, no está vinculado en la mayoría de las ocasiones a circunstancias impuestas (o no elegidas), sino a decisiones que suponen algún tipo de mérito. Y es que como decía Schopenhauer: «La más barata forma de orgullo es el orgullo nacional, y ello porque el hombre afectado por él traiciona el deseo de cualidades individuales de las que poder sentirse orgulloso, ya que de otro modo no recurriría a aquello que comparte con tantos millones». (Citado por McMahan, pág. 176)

Por otra parte el rasgo positivo del nacionalismo, la pertenencia a un grupo, también tiene un reverso negativo. La pertenencia y la lealtad que exige el grupo lleva, como antes se ha mencionado, a discriminar los intereses y derechos de los que no forman parte de la nación. Y ello es así, porque el nacionalismo supone una especie de anteojeras que conduce a quien las lleva puestas a observar la realidad en términos binarios: «nosotros» y «ellos» mucho más enérgica que otras adhesiones grupales. Además, esta polarización puede llevar a una modificación de nuestras creencias y actitudes morales básicas, como también mostraron los experimentos de Milgram y Zimbardo, pues en situaciones extremas los individuos serían capaces de obedecer ciegamente órdenes crueles en perjuicio de los «otros» en aras de beneficiar al grupo o ganar su reconocimiento.

Por supuesto que alguien podría objetar que hay cierto tipo de nacionalismo condescendiente o de grado mínimo que hace posible la vida en comunidad sin que se den esas «situaciones extremas» y mucho menos sin entrar en conflicto con otras naciones o sin perjudicar los derechos de las minorías incrustadas en la comunidad nacional. Dicho en otros términos, y como nos recuerda en su artículo Margalit, no necesariamente el nacionalismo desemboca en el fascismo, como pensaba C. Schmitt y que certeramente objetó I.

Berlin.

Esta es obviamente la visión optimista acerca del nacionalismo que incluso da razones para hacerlo compatible con el liberalismo de los derechos humanos. Quizá haya un margen de esperanza que tiene su reflejo en que muchos países occidentales han logrado cohonestar de manera razonable un nacionalismo de baja intensidad y el respeto de los derechos de otros grupos minoritarios. Sin embargo, no habría que olvidar, como señala Glover en su artículo aquí recogido, que pueden darse condiciones que conviertan al nacionalismo benevolente en uno amenazador. Entre otras razones señala tres: 1) las fronteras borrosas y los territorios disputados, causa precisamente del actual conflicto entre Ucrania y la minoría prorusa en Donetsk; 2) los políticos que usan sus propias razones para avivar el nacionalismo competitivo, factor que se dio en los inicios de la desmembración de la exYugoslavia y que acabó en conflictos entre las principales comunidades que la integraban y, 3) por último, las tendencias al resentimiento (y eventualmente, odio y conflicto) que pueden surgir en los propios procesos que permiten la construcción/consolidación social de la identidad nacional, como está ocurriendo en el proceso soberanista catalán, donde han aumentado por un lado, la catalanofobia, y por otro lado, hispanofobia.

Por eso, la cuestión central en el actual contexto europeo caracterizado por la irrupción de las reclamaciones de comunidades nacionales, es repensar, como lleva a cabo M. Walzer en su artículo, los modelos político-sociales tolerantes donde compatibilizar las pretensiones nacionalistas en contextos políticos ya establecidos, sean estatales o supraestatales. La otra gran cuestión, al menos, en el contexto de la Unión Europea es si es preferible un ideal de Europa de las naciones, con las ventajas y peligros que se han expuesto, o bien, profundizar en un proyecto de Europa donde los vectores nacionalistas vayan cediendo paso a una comunidad supraestatal (también con sus inconvenientes) en la que los principales riesgos vinculados al nacionalismo estén, dicho en palabras de McMahan, domesticados.

José Luis Pérez Triviño

Profesor Titular de Filosofía del Derecho

Universidad Pompeu Fabra (Barcelona, España)

Bibliografía

Dunn, John (1979). La teoría política de Occidente ante el futuro, México; FCE.

Rodríguez Abascal, Luis (2000). Las fronteras del nacionalismo, Madrid; Centro de Estudios Constitucionales.

1

Naciones, identidad y conflicto

Jonathan Glover[1]

Vivimos felices juntos durante muchos años y ahora hemos llegado a matarnos los bebés unos a otros. ¿Qué nos ha pasado?

Indira Hadziomerovic,

de luto en Sarajevo, testimonio

recogido en el diario londinense

Independent el 8 de agosto de 1992.

Dos son los relatos del nacionalismo. Uno de ellos, repetido en múltiples ocasiones, es el de un pueblo que lucha legítimamente por su libertad. Un pueblo que, llegado el caso, se separa de un vasto vecino, ya sea éste una potencia colonial o la Unión Soviética, para alcanzar la dignidad de una nación que se autogobierna. El otro relato, mil veces repetido, es el del nacionalismo como conflicto tribal. Estamos entonces ante la historia de las naciones europeas y sus disputas, una historia que culminó en la guerra de 1914. En tiempos más recientes, es la historia de una matanza recíproca y aparentemente interminable: la historia de Armenia y Azerbaiyán, de Israel y Palestina, de las facciones en la guerra civil nigeriana, de Irán e Irak, de los griegos y los turcos en Chipre, de los nacionalistas y los unionistas en Irlanda del Norte, de los participantes en el conflicto étnico de Sri Lanka. Es la historia de lo que una vez fue Yugoslavia.

¿Se trata de dos historias o de una sola? ¿Existe un nacionalismo bueno, unido a la libertad y al autogobierno, que podamos distinguir del tipo de nacionalismo cuyos resultados pueden apreciarse de Belfast a Bosnia? ¿O se trata más bien de que el compromiso con la idea de Estado-nación es una peligrosa debilidad

psicológica, algo que debe ser reprimido y, si es posible, erradicado?

Me aproximaré a estas cuestiones examinando tres asuntos. El primero, es el de la naturaleza del nacionalismo. El segundo, es el de su psicología. Y por último, utilizaré los comentarios psicológicos para reflexionar sobre el conflicto nacionalista y sobre cómo contenerlo.

Naciones y Estados-nación

El nacionalismo es la creencia de que una nación ha de poder autodeterminarse. Habitualmente esto suele concebirse en el sentido de que cada nación tenga su propio Estado. Existe una versión universal: toda nación ha de poder autodeterminarse. Y existe una versión particular: esta nación ha de poder autodeterminarse.

El nacionalismo puede actuar como un disolvente, como sucedió cuando desbarató los vínculos entre los checos y los eslovacos. Y puede actuar como un aglutinante, uniendo pueblos que previamente habían estado separados, como en el Risorgimento. Pueden percibirse estos dos aspectos en el eslogan de Giuseppe Mazzini: «Cada nación, su Estado; sólo un Estado para toda la nación».[2]

La creencia de que una nación debería tener su propio Estado no está clara. El problema no proviene de la expresión «su propio Estado», que se refiere a una constitución y a un conjunto de leyes, así como a la existencia de un gobierno independiente. (Hay ambigüedad. ¿Qué grado de independencia tiene el gobierno de un Estado miembro de la Unión Europea o el gobierno de una república bananera? Pero incluso estos límites difusos resultan relativamente poco importantes aquí.) La principal oscuridad se encuentra en el concepto de nación.

La construcción social de la nación

Es frecuente pensar en la nacionalidad como en algo «natural» o presocial. Los suecos difieren de los italianos del mismo modo que los peces del Báltico difieren de los del Mediterráneo. Este sentido

de naturalidad se ve reforzado por las historias que a menudo se cuentan las naciones acerca de su propia antigüedad. Sin embargo, algunos historiadores y científicos sociales enfatizan la relativa modernidad de los Estados-nación europeos, fechándolos en torno al siglo

xviii

.[3]

Varias son las influencias que se citan en el surgimiento de esos Estados-nación. Se sugiere que la división del trabajo creada por la transición de una economía agraria a una industrializada exigió grandes unidades económicas. Esto, a su vez, podría haber exigido alguna forma de control centralizado del orden público y de la defensa, además de un sistema educativo normalizado. El predominio de las lenguas nacionales pudo haber provenido, en parte, del declive de la idea de cristiandad y de la consiguiente desaparición del latín. Para explicar por qué las lenguas nacionales derrotaron a los dialectos regionales, se invoca la necesidad económica de una comunicación entre las grandes unidades y la necesidad de una administración nacional. La base nacional generó un mercado capaz de mayores beneficios que el regional para los productos relacionados con la tecnología de la imprenta.

Si estas indicaciones son correctas, los Estados europeos, además de ser el vehículo para una conciencia nacional anterior, surgieron en parte por otras razones. Al menos en algunos casos, el Estado puede haber llegado a constituirse antes de que hubiese un sólido sentido de nacionalidad. Eric Hobsbawm cita a un parlamentario que se dirige a la cámara en el primer pleno del Parlamento del nuevo Reino de Italia y dice: «hemos creado Italia, ahora hemos de crear italianos».[4]

En África, hay casos más extremos de Estados-nación que surgen con independencia de todo sentido de nacionalidad. Muchos de los límites estatales eran líneas trazadas sobre mapas por los gobiernos y los administradores coloniales, líneas que, con frecuencia, partían en dos territorios habitados por africanos que sentían formar parte de una única comunidad y que, también a menudo, reunían grupos que no tenían ningún sentido de identidad compartida.[5]

Estas explicaciones que nos proporcionan los historiadores y los científicos sociales tienden a describir a las naciones como productos de los Estados-nación y no lo contrario. Y los Estados-nación, a su vez, se explican recurriendo a su utilidad, bien para los industriales y los capitalistas, bien para los gobernantes coloniales.

Sin duda, en muchos casos, estos factores forman parte de la explicación de la nacionalidad. Pero es difícil creer que agoten la cuestión. Sugiero que tan pronto como miremos más allá de los intereses económicos o de los intereses de los colonizadores, podremos observar las necesidades psicológicas que satisfacen el sentido de la nacionalidad y del Estado-nación. Una explicación más profunda del nacionalismo exige el examen de estas otras necesidades. Y, para este examen, es importante señalar que las personas emocionalmente comprometidas con las naciones no las consideran en términos instrumentales ni de construcciones sociales. Es frecuente que piensen en ellas en términos más tribales.

La nación «tribal» como tipo ideal

Es frecuente que el pensamiento de los nacionalistas sobre su nación esté influido por el tradicional modelo del caso «puro» o «ideal». Esta versión ideal habla de un pueblo que habita en un único y unificado territorio. Todos los límites territoriales son nítidos y sin disputa, y no existen minorías al otro lado de los límites. El «pueblo» es una tribu. Forma un único grupo étnico. Tiene una lengua común. Tiene una historia compartida, lo que implica que tiene una cultura común. Es característico que esta cultura incluya unas creencias religiosas compartidas. La unidad de la cultura se sostiene en parte por efecto de una común pauta educativa, y en parte por la posibilidad de acceso a cosas tales como periódicos iguales y programas de televisión idénticos.

Hablar de este modo de una nación es utilizar una metáfora que tal vez no esté muy firmemente asentada en la realidad. La palabra «tribu» ha sido característicamente utilizada por los europeos para describir a los grupos africanos, y algunos son escépticos respecto a

su utilidad en el caso de la nación. Basil Davidson sugiere que la palabra no tiene un significado claro y que los gobernantes coloniales, empeñados en dividir en tribus a los africanos, tuvieron que inventar a veces esas tribus.[6] Incluso en el caso de que algunas de las tribus fueran en parte construcciones europeas, las grandes diferencias culturales y físicas que se observan en ocasiones sugieren que no todas fueron meros inventos coloniales. E incluso en el caso de que, en su origen, no hubiese habido tribus en África (o en cualquier otra parte), la palabra seguiría siendo útil, aunque sólo fuese para designar a un tipo ideal.

Los ejemplos puros de nación tribal podrían parecer ideales en otro sentido. Sin los conflictos generados por unas fronteras borrosas o disputadas, podría existir la esperanza de que las naciones tribales viviesen juntas como buenas vecinas. Cada nación se deleitaría en su propia etnicidad, religión, cultura y lengua, sin ninguna hostilidad hacia la nación de al lado.

¿Por qué nos parece todo esto tan alejado del mundo real? Una obvia respuesta es la de que la mayor parte del mundo real tiene límites territoriales que sólo pertenecen al tipo confuso o disputado. Y existen otras complicaciones. Según una de las perspectivas en liza, el pueblo judío, con anterioridad a la fundación de Israel, era una nación sin territorio. (Esto no significa que necesariamente deseasen tener su propio Estado. Los miembros de una nación no tienen por qué ser, en este sentido, nacionalistas.) Los Estados Unidos constituyen sólo un ejemplo más de Estado provisto de una gran diversidad étnica. Bélgica, Suiza y Canadá se encuentran entre los Estados que carecen de una única lengua que los unifique. Entre 1945 y 1989, el pueblo alemán tuvo una historia dividida. Y muchos Estados tienen diversidad religiosa. Estos desvíos del tipo ideal pueden conducir a una gran actividad de construcción social, como sucede con los esfuerzos encaminados a la creación de un sentido compartido del sentimiento estadounidense.

Grupos, tribalismo e identidad

Si es cierto que el nacionalismo no surgió en Europa sino hacia la época de la revolución industrial, necesitamos algún término más general que permita referirse al elemento, sea este el que sea, que haya podido hacer que los ingleses y los franceses se enfrentasen en Azincourt. Pese a no existir aún el moderno Estado-nación, no por ello dejaba de ser una batalla de los ingleses contra los franceses, y no de los bajos contra los altos ni de los campesinos contra los señores. Utilizaré la palabra «tribalismo» para referirme a los apegos psicológicos que hicieron que el conflicto de los ingleses contra los franceses fuese un conflicto natural incluso antes de la aparición del Estado-nación. El tribalismo podría ser el fenómeno profundo del que el nacionalismo sería la actual variante dominante.

En la mayoría de los conflictos grupales, los miembros de los diferentes grupos se hallan delimitados entre sí por algunas características distintivas que típicamente conllevan una carga emocional, como la religión o la etnicidad. Una cuestión es la de si el núcleo psicológico del tribalismo es un elemento compartido de estas características con «carga» emocional, o la de si este núcleo guarda relación con la pertenencia grupal como tal.

Grupos mínimos

Existen algunas pruebas de que las personas pueden identificarse con un grupo y sentir hostilidad hacia otras incluso en el caso de los «grupos mínimos», aquellos que no comparten características potencialmente cargadas de emotividad. El caso extremo es aquel en el que se sabe que la pertenencia al grupo es aleatoria. La identificación y la hostilidad en esos casos quedan de manifiesto en

un clásico estudio psicosocial realizado por Philip Zimbardo.[7] Los estudiantes de universidad que estuvieron de acuerdo en participar en el estudio de los roles desempeñados en un juego de «prisión» eran asignados aleatoriamente, bien al grupo de los «prisioneros», bien al de los «guardianes de la prisión». Los participantes desarrollaron una fuerte identificación con su propio grupo y también hostilidad hacia el otro. Tras unos cuantos días, los «guardianes de la prisión» comenzaron a tratar tan mal a los «prisioneros» que el estudio tuvo que darse por terminado. Esta propensión de los seres humanos a la identificación y la hostilidad, incluso en el caso de los grupos mínimos, es un desconcertante fenómeno psicológico.

El conflicto grupal y la hipótesis sociobiológica

A veces, los biólogos sugieren que ciertas pautas de conducta pueden ser el resultado de disposiciones genéticamente programadas que hubieran tenido algún valor de supervivencia en un entorno anterior. Konrad Lorenz cita el ejemplo del acoso en masa a un predador, que pudo haber contribuido en algún momento a que las vacas y los cerdos pudieran defenderse de los lobos. Las vacas y cerdos domésticos de nuestros días, que nunca se han visto amenazados por los lobos, conservan la tendencia a acosar en masa a las personas o a los animales que se introducen en sus rebaños y piaras.[8]

Algunos biólogos sugieren que la disposición a la identificación con el grupo y a la rivalidad podrían ser un residuo de este tipo, algo que debería comprenderse como un elemento que un día fue conducente a la supervivencia de los genes. El concepto de «aptitud incluyente», de W. D. Hamilton, es relevante.[9] La versión de la aptitud de Darwin era la de una aptitud personal: la capacidad del individuo para sobrevivir y reproducirse. Sin embargo, el cambio que nos ha llevado a pensar en términos de la supervivencia de los genes supone que la semejanza genética entre individuos relacionados también es relevante. La supervivencia de varias de las relaciones que alguien tenga puede resultar más determinante para

la supervivencia de los genes de esa persona que su propia supervivencia. La «aptitud incluyente» de Hamilton combina la aptitud personal con este componente de parentesco.

La aptitud incluyente proporciona la base para una explicación sociobiológica de la tendencia a la identificación con el grupo y la hostilidad entre grupos.[10] Una disposición que incite a proteger de los ataques de otros a las personas genéticamente emparentadas podría contribuir a la supervivencia genética. El temprano desarrollo de las armas que permitieron matar a distancia habría hecho que los individuos sin parentesco resultasen más peligrosos. Esto habría conferido un valor de supervivencia añadido tanto al temor ante los otros grupos como a la hostilidad hacia ellos.

Esta teoría ha de explicar por qué los grupos que generan identificación y hostilidad no son todos grupos de parentesco. Podría darse una explicación citando los avances evolutivos de las alianzas entre grupos emparentados pensadas para dominar a otros, unidas a las ventajas del altruismo recíproco en el interior del crecido grupo resultante.

La explicación adolece de un problema común a gran parte de las explicaciones sociobiológicas. ¿Cuáles son las constricciones de esta explicación? El peligro estriba en que de casi todo puede argumentarse que es exactamente lo que uno habría esperado que surgiese de la competencia evolutiva. Si hubiese habido una tendencia a sentir amistad hacia otros grupos y ayudarles, no cabe duda de que esta conducta habría podido explicarse como algo proveniente de las ventajas biológicas del altruismo recíproco. Dado que estas explicaciones no predicen, sino que explican a posteriori, resultan excesivamente fáciles. Esto no quiere decir que no existan estas disposiciones genéticamente programadas. Y bien pudiera suceder que la identificación con el grupo y la hostilidad se encontrasen entre esas disposiciones. Pero estará más claro si esto es efectivamente así o no cuando los criterios de la adecuación se hayan desarrollado más allá de las intuiciones sobre lo que tiene aspecto de ser una explicación verosímil.

La idea de una disposición de base biológica en el conflicto intergrupal tiene una considerable verosimilitud. Sin embargo, podemos cuestionarnos hasta qué punto llegaría esto a presentarnos

el tribalismo como a una forma de identificación grupal específica. Una disposición genéticamente programada a la identificación con el grupo y a la hostilidad entre grupos podría ser la explicación del fenómeno de identificación y hostilidad de Zimbardo, incluso en el caso de los grupos mínimos. Sin embargo, aun admitiendo que esto sea correcto, hemos de completar la explicación sociobiológica con una explicación psicológica. La explicación del tribalismo ha de ser algo más que una explicación de la hostilidad entre grupos mínimos.

Resulta cuando menos necesario explicar por qué algunos grupos generan identificación tribal y hostilidad y otros no. Tomemos el ejemplo de las negociaciones en el seno de la Unión Europea sobre política económica. En algunas ocasiones, el gobierno francés presiona para obtener unos precios más elevados de los alimentos y ayudar a los agricultores, mientras que el gobierno inglés presiona con la intención de conseguir precios más bajos para los alimentos y ayudar a los consumidores. El resultado, cuando no se llega a un acuerdo ecuánime, se presenta siempre como una victoria de Francia o de Gran Bretaña, en vez de como una victoria de los agricultores o los consumidores. La gente no se identifica con grupos como los de los agricultores o los consumidores del mismo modo que se identifica con las naciones. ¿Por qué, en el mundo moderno, se centra el tribalismo en los grupos religiosos, lingüísticos, étnicos o territoriales y, de manera muy particular, en las naciones?

Identidad, autocreación y tribalismo

La hipótesis que quiero exponer es una explicación parcial del tribalismo en términos de nuestra necesidad de crear algo coherente a partir de nuestra persona y de nuestras propias vidas. Si hay algo de cierto en esto, el tribalismo posee raíces que arraigan profundamente en nuestra psicología. Esas raíces hacen imposible su eliminación, o al menos la convierten en algo desalentadoramente difícil. Habrá quien se alegre de esto. Otros lo encontrarán deprimente. Aquellos que, como es mi caso, encuentran

deprimente aceptar que el tribalismo sea casi indestructible tendrán que pensar en modos de controlarlo.

Un forma natural de concebirse a uno mismo es la de considerarse un ego cartesiano. Mis características empíricas, tanto físicas como mentales, están sujetas al cambio. La vejez puede devastar mi cuerpo, mi memoria puede desaparecer y mi personalidad podría cambiar. Pero al margen de todo esto, sigo estando plenamente aquí.

Este punto de vista cartesiano presenta variantes, bien en la forma de una creencia religiosa sobre el alma, bien en la forma del «yo nouménico» kantiano. Pero corren malos tiempos para él. Lichtenberg argumentaba que el cogito cartesiano no prueba más que la ocurrencia de un pensamiento tal vez impersonal, no la existencia de un yo pensante. Nietzsche se mostraba de acuerdo con este punto de vista, y sugería que nos hemos acostumbrado a «arreglárnoslas sin ese pequeño "ello" (que es en lo que se ha convertido, al evaporarse, el viejo y honesto "yo")». Hume atacaba el ego debido a la imposibilidad de observarlo empíricamente. William James coincidía con él: «Sencillamente, el ego no es nada: un aborto tan ineficaz y retorcido como los que suele alumbrar la filosofía». Y, en nuestros días, Derek Parfit ha argumentado que lo que importa en la extensión de una vida no es la escurridiza noción de todo o nada de la identidad, sino más bien la supervivencia, que es una cuestión de grado.

Este enfoque reduccionista parece convertir la unidad personal a lo largo de la vida en un asunto más precario de lo que habitualmente suponíamos. Nuestra unidad descansa en una arena movediza: en características físicas y mentales que pueden fluctuar, y no en el persistente ego que se suponía poseía todas esas características. En ocasiones, el punto de vista reduccionista se sostiene por analogía con las naciones. Hume dice: «No puedo comparar el alma con nada más apropiado que con una república, o un Estado». Parfit asiente: Francia existe, pero no es una entidad distinta de sus ciudadanos y su territorio. Los pueblos existen, pero se les aplica una explicación reduccionista similar. Y según este punto de vista, «el hecho de la identidad personal es menos profundo».[11]

Si la identidad personal se concibe como un «hecho», los sólidos

fundamentos para el escepticismo respecto al ego cartesiano contribuyen de hecho a socavar su importancia. La vida de una persona puede consistir en una serie de etapas cuya relación sea únicamente contingente, y tal vez débil. En principio, al menos, puede haber menos coherencia entre las etapas de la vida de la que existe entre las piedras de un montón. Cualquier piedra que resulte ser una parte integrante de ese montón podría haber formado parte de otro. Según este punto de vista, la muerte se vuelve menos importante, ya que todo lo que la muerte de cualquier individuo significa es que no habrá experiencias futuras que guarden cierta relación con las experiencias presentes. Habrá experiencias similares; lo único que sucederá es que formarán parte de una serie distinta a esta. Habrá otras piedras; simplemente estarán en montones distintos a este.

Sin embargo, es posible que el mejor modo de concebir la unidad de la vida no sea éste de considerarla un «hecho» que se descubre, en uno u otro grado, como dado. Un punto de vista alternativo es el de que esta unidad es algo que nosotros creamos, al menos en parte. La analogía con las naciones resulta verosímil en un sentido más complejo del que sugieren Hume y Parfit. Las naciones y las personas no son sólo similares por el hecho de que no exista un alma nacional o un ego metafísico. Se parecen también por el hecho de ser, hasta cierto punto, más artefactos que cosas cuya naturaleza nos venga dada.

Muchos de nosotros nos preocupamos por el tipo de personas que somos, y muchas de las características que deseamos tener son características a largo plazo. El psicoanalista Carl Jung quizá deseara ser alguien dotado de integridad, sabiduría y profundidad espiritual. Y tal vez sus años de juventud se adecuasen a esta descripción. Sin embargo, en 1933, sustituyó al director de una revista psiquiátrica que acababa de dimitir porque no podía aceptar que se la subordinase a la ideología nazi. El primer número que apareció bajo la dirección de Jung publicó una declaración nazi en la que se afirmaba que el Mein Kampf era una lectura esencial para los psiquiatras. El propio Jung escribió en la revista que «el conjunto de la raza judía» tenía un inconsciente que «sólo con reservas» podía compararse al de la raza aria. Refiriéndose a que Freud y sus seguidores no habían entendido la psique alemana,

Jung preguntaba: «¿Les habrá hecho comprenderla mejor el formidable fenómeno del Nacional Socialismo, al que el mundo entero contempla con asombrados ojos?».[12] La idea de Jung como hombre íntegro y sabio cae por tierra con estas observaciones.

Es posible defender la integridad de una «franja temporal» de Jung. El Jung anterior a 1933 pudo haber tenido integridad. Sin embargo, algunos de nosotros queremos que nuestras características centrales sean más duraderas. Y esto podría implicar un proceso de autocreación a largo plazo. Esta es una de las razones por las que una muerte prematura puede resultar trágica. Por retomar la metáfora de la piedra, la idea de que no importa que haya menos piedras en un determinado montón no resulta convincente si las piedras se estaban utilizando para levantar un edificio que ahora permanecerá inacabado.

Las personas se preocupan por el significado de sus vidas. Puede parecer paradójico aducir esto como motivo de la importancia de la autocreación. ¿Acaso la persona no debe tener ya un ego persistente para poder experimentar este tipo de preocupación? ¿O tal vez la preocupación pertenece únicamente a una franja temporal momentánea? Nada de esto es necesariamente cierto. La importancia de la preocupación está unida a su hondura y a su persistencia. Sin embargo, una preocupación profunda y persistente no necesariamente presupone la existencia de un ego al que pertenezca dicha preocupación. O, por decirlo a la inversa, la inexistencia de un ego no implica que todas las preocupaciones sean breves y superficiales.

El proceso de autocreación es, en parte, como el de un novelista que narra una historia coherente sobre un personaje. La mezcla de libertad y constricción es similar. Pueden existir varias posibilidades abiertas, pero lo que el personaje puede hacer depende en parte de las circunstancias y en parte de los otros personajes que intervienen en la historia. También existen límites a la medida en que una persona real puede actuar «saliéndose del personaje». La historia que creamos sobre nosotros mismos, en parte por lo que hacemos, y en parte por la forma en que componemos y narramos la historia de nuestro pasado, es central para nuestro sentido de la propia identidad.

Pero el argumento está unido al contexto en el que se produce. Esto alude en parte al contexto físico; verse obligado a vivir en el exilio es, entre otras cosas, quedar excluido de los lugares en donde se desarrollaron las primeras fases del argumento. Y en parte alude al contexto formado por otras personas. Lo que hice fue realizado con ellos, o en respuesta a lo que hicieron o dijeron. Aún sigo llevando conmigo sus esperanzas y expectativas. Los valores que guiaron lo que hice (y el color que adquiera el tono narrativo) fueron, inevitablemente, moldeados en parte por ellos.

Dado que tanto las personas como los lugares que hemos conocido son inherentes a la historia, la pérdida de cualquiera de estas dos cosas es una privación compleja. Perdemos el placer de estar con dichas personas en esos lugares. También perdemos parte del asidero que teníamos en la realidad de las fases tempranas de nuestra historia, ya que, tras la pérdida, la parte de esa historia que debe apoyarse en las fugitivas imágenes de la memoria es mayor. Y también perdemos a personas que formaban parte de nuestra audiencia, una audiencia tal vez inconscientemente semiprefijada. Después de muerta una persona, es posible que nos demos cuenta a posteriori del papel que solía tener cuando hacíamos algo, y puede que comprendamos entonces que el fallecido o fallecida ya no puede presentarse ante nosotros y oírnoslo decir. Las personas concretas no sólo configuran el contenido y el tono narrativo de la historia, sino que, en parte, podemos considerarlos como bibliotecas en las que se conserva en lugar seguro la historia de nuestras vidas. Y cuando contamos la historia o la representamos, necesitamos que esas personas nos escuchen, y esperamos que reconozcan nuestro aspecto.

El papel que desempeñan los lugares en nuestra historia autocreativa permite que no resulte sorprendente el tirón emocional del terruño. Esto explica que sea más natural identificarse con los intereses de una nación de fundamento geográfico que, por ejemplo, con los intereses de los agricultores.

Y el papel de unas particulares personas en nuestra historia autocreativa permite que nuestra identificación con ellas sea también natural. (Esta es, desde luego, una de las razones que hacen que nos identifiquemos con las personas que conocemos. Otras

razones, menos egocéntricas, suelen mostrar al menos la misma fuerza.) Sin embargo, esta interpretación del papel de las personas que nos resultan próximas ha de enfrentarse a un problema paralelo al que debía encarar la explicación sociobiológica del tribalismo. Tal y como las naciones y otros grupos con los que nos identificamos son mucho mayores que el grupo de aquellos con los que tenemos alguna relación de parentesco, así también resultan mucho mayores que el grupo de personas que tienen un papel que desempeñar en nuestra historia personal.

Por lo general, las relaciones que tienen una gran importancia para nosotros, tanto para nuestro sentido de la identidad como para otras cuestiones, descansan en buena medida sobre un trasfondo cultural compartido. Un marco de referencia compartido, una historia común (tamizada por una educación común), y un sentido del humor compartido, todo esto crea un contexto en el que las relaciones y la identidad pueden florecer. Y, a su vez, este contexto cultural se vincula de forma obvia con una lengua compartida. (Cualquiera que sepa, como yo, en qué consiste hablar mal una segunda lengua sabrá hasta qué punto se vuelve tosca la textura de las relaciones y la medida en que esta limitación nos obliga a presentar una versión drásticamente simple y cruda de lo que quiere uno decir, y, por consiguiente, de uno mismo.)

Los modos en que pensamos nuestra identidad y le damos forma están vinculados, de todas estas distintas maneras, con una lengua y una cultura compartida. Debido a esto, nos preocupamos por la supervivencia de nuestra lengua y de nuestras tradiciones culturales. Queremos que lo que ha sido importante para nosotros sobreviva. Es frecuente que la nación sea considerada al menos como la mejor defensa de estas cosas, y a veces como su encarnación.

Y también en el interior de una cultura y una lengua particular, se valida nuestra identidad creada merced al reconocimiento que nos otorgan los demás.[13] Por consiguiente, cualquier falta de respeto para nuestra cultura y nuestra lengua devalúa, a su vez, nuestra dignidad personal.

El nacionalismo y las raíces del conflicto

Las tribus se diferencian unas de otras mediante alguna combinación de etnicidad, religión, territorio común o lengua y cultura compartida. Las necesidades vinculadas con la creación y el mantenimiento de la identidad personal forman parte de la explicación que nos indica por qué esas peculiares diferencias entre personas constituyen la base de la identificación tribal. (Otras necesidades e intereses, como los de carácter económico, también pueden desempeñar un papel. La interacción entre las necesidades económicas y las más profundas necesidades psicológicas puede ser muy compleja.)[14]

El eslogan nacionalista de Mazzini podría parafrasearse como sigue: «Cada tribu, su Estado-nación; sólo un Estado-nación para toda la tribu». Las lealtades tribales encuentran expresión en el nacionalismo y también son parcialmente creadas por él. Estas lealtades y esta forma de expresarlas generan a un tiempo beneficios y peligros. Las cuestiones relevantes radican en si merece la pena afrontar los peligros para obtener los beneficios, y en si existen o no formas de reducir los riesgos.

El nacionalismo benevolente: dignidad e identidad moral

Apenas puede dudarse de que el sentido que tienen las personas de su propio valor se vea realzado por el sentimiento de que son dueñas de sus propios asuntos. Vivir en un país gobernado por una potencia colonial, o en uno que manifieste una fuerte dependencia de un gran vecino (ya sea éste la Unión Soviética o los Estados Unidos), puede generar el sentimiento de estar siendo privado de lo que es legítimamente nuestro, quizás incluso el sentimiento de estar siendo tratado como un niño. Ya sea consecuencia de una

independencia formal obtenida tras un gobierno colonial o de la liberación del dominio de un gran vecino, la independencia nacional puede proporcionar una ganancia de dignidad. Esto puede prestar apoyo al sentido que las personas tienen de su propia identidad moral: el sentido de ser una persona de un particular tipo, que vive en función de ciertos valores y no en función de otros.

En ocasiones, la identidad moral está vinculada de formas muy llamativas con la identidad nacional. Durante la ocupación nazi de la mayor parte de Europa, muchos niños judíos fueron escondidos en conventos. Una monja a la que más tarde se preguntó por qué había corrido el riesgo de esconder a algunos niños, contestó: «Soy francesa, al fin y al cabo». En 1943, Guelfo Zamboni, siendo cónsul general de Italia en Salónica, salvó las vidas de muchos judíos entregándoles documentación italiana falsa. Al ser reprendido por el jefe de las SS en Salónica por su defensa de los judíos, Zamboni replicó: «Mientras la bandera italiana siga ondeando aquí, yo seré el único que decida qué debe hacerse o no hacerse». Cuando los judíos de Dinamarca estaban a punto de verse rodeados por los nazis, los daneses no judíos, en masa, les proporcionaron apoyo y salvaron a más del 90%. La gente paraba a los judíos por las calles y les ofrecía las llaves de sus apartamentos y casas. Algunos judíos encontraron escondite en los hospitales gracias a los médicos y las enfermeras que les proporcionaron un historial clínico falso. Los taxis, las ambulancias, los coches de bomberos y los coches corrientes se utilizaron para llevarlos hasta la costa y permitir su huida a Suecia. En la declaración pública que realizó la iglesia danesa, se describió la redada como una acción «en conflicto con el sentido de la justicia inherente al pueblo danés e inseparable de la cultura cristiana danesa que hemos conservado durante siglos».

Algunos de los beneficios de la conciencia nacional son reales. Sin embargo, también existe el riesgo de conflicto que entrañan los tipos de nacionalismo más propensos a la rivalidad.

Algunas de las causas del conflicto nacionalista

¿Qué es lo que convierte al nacionalismo benevolente en la versión más amenazadora de nacionalismo? Las fronteras borrosas y los territorios disputados desempeñan un papel obvio. Pero existen otras causas. A veces los políticos tienen sus propias razones para avivar el nacionalismo competitivo. A veces las causas provienen del miedo y del hecho de caer en una trampa. A veces los enfoques relacionados con el darwinismo social hacen pensar a la gente que el conflicto entre los grupos nacionales es inevitable. Y más próximas aún al corazón del nacionalismo, encontramos ciertas tendencias al conflicto en los propios procesos que permiten la construcción social de la identidad nacional.

La manipulación política

En ocasiones, los políticos avivan las rivalidades nacionalistas por razones políticas domésticas. Hubo al menos algo de esto en la expansión naval alemana que contribuyó al estallido de la Primera Guerra Mundial. El gobierno alemán y sus partidarios estaban preocupados por el creciente respaldo a las radicales medidas políticas de los socialdemócratas. En 1890, el almirante Alfred von Tirpitz abogaba por una armada más fuerte, sosteniendo, entre otros argumentos, que «la gran tarea patriótica, y los beneficios económicos que de ella se obtendrían, supondrán un enérgico remedio contra los socialdemócratas cultos y los incultos». Bernhard Bülow, que era canciller cuando comenzó la carrera armamentística de la flota naval, tenía la misma opinión. Clamaba por «una política que apele a las más altas emociones nacionales», y señalaba la necesidad de «volver a ganar las simpatías de los trabajadores socialdemócratas hacia el Estado y la monarquía».[15]

Los acontecimientos de 1914 son, desde luego, un caso espectacular de cómo «las más altas emociones nacionales» pueden contribuir a la catástrofe. Sin embargo, esta pauta se ha repetido en muchas ocasiones. En época más reciente, Slobodan Milosevic eligió fundar su propio poder en un llamamiento a la «Gran Serbia», mientras Franjo Tudjman manipulaba los sentimientos nacionales croatas de forma paralela.

El miedo y la caída en una trampa

En muchos países, hay algunos políticos a los que les gusta jugar la baza del patriotismo en su propio beneficio. Es necesario añadir algunas cosas cuando esta actitud encuentra respuesta. Una de las explicaciones de lo sucedido en Yugoslavia es el efecto del miedo. La mayoría de las personas de la antigua Yugoslavia no deseaba un conflicto étnico. Casi la mitad de las familias presentaba alguna mezcla étnica. Sin embargo, el período comunista no permitió el desarrollo de una cultura política, en la que las personas aprendiesen a dirimir pacíficamente sus diferencias. Y tras el derrumbamiento de la federación de Tito, las unidades etnonacionales parecían la única protección frente a las amenazas de los otros grupos.

La imagen hobbesiana de unas personas que se subordinan a un gobierno cualquiera con el fin de obtener amparo y seguridad podría aplicarse aquí. Y la manipulación del tribalismo étnico y religioso por parte de los políticos no consiguió sino aumentar el temor de los otros grupos, lo que dificultó aún más la huida de la trampa. Cuando comienza el conflicto, la psicología que encierra atrapa a casi todo el mundo. Refiriéndose a un vuelo desde Londres, el escritor croata Slavenka Drakulic escribió: «Oí cómo una niña que estaba a mi lado, no mayor de doce años, le decía a su amiga mientras el aeroplano sobrevolaba Croacia: “Si me viera obligada a aterrizar en Zagreb, tendría que mentir acerca de mi nacionalidad serbia, o esos croatas me matarían al instante”. Estamos todos atrapados. Las dos niñas también están en guerra, e incluso en el caso de que las hostilidades cesasen de inmediato, ¿cuánto tardarían esas niñas en perder el miedo a un aterrizaje en Zagreb?».[16]

El miedo hobbesiano conduce a la creación de un nuevo Estado como forma de protección. Los diferentes tipos de miedo y de enredo en una trampa desempeñan un papel en los conflictos entre naciones ya existentes. Si recordamos otra vez los sucesos de 1914, la recíproca sensación de hallarse metidos en una trampa

desempeñó un papel en la génesis de la Primera Guerra Mundial. Rusia, Francia y Gran Bretaña temían el crecimiento de la potencia alemana y formaron una alianza para «contenerla», lo que, a su vez, fue considerado por Alemania como una maniobra «envolvente». El periódico Der Tag habló de «enemigos que nos rodean –y que representan un permanente peligro de guerra por todas partes–». El hijo de Bethmann Hollweg, el canciller alemán, señaló que su padre consideraba que no tenía sentido plantar árboles nuevos en sus tierras cercanas a Berlín, «porque, en cualquier caso, los rusos llegarán hasta aquí en unos pocos años».[17] Sir Edward Grey, el ministro de Asuntos Exteriores británico, escribió más tarde que «los armamentos fueron concebidos para producir una sensación de seguridad en cada nación […]. Pero lo que realmente consiguieron fue provocar miedo a todo el mundo».[18]

Una historia similar puede encontrarse si retrocedemos aún más. Tucídides decía, refiriéndose a la Guerra del Peloponeso: «Lo que hizo inevitable la guerra fue el crecimiento del poder de Atenas y el temor que esto causó a Esparta».[19]

El darwinismo social

A veces, la sensación de haber caído en la trampa de un conflicto inevitable se ve reforzada por un vago darwinismo social. Aquellos que aceptan la hipótesis sociobiológica de que la tendencia a la lealtad con un grupo está genéticamente programada, como consecuencia del hecho de que contribuye a la aptitud incluyente, pueden sentir la tentación de dar un paso más. La extrapolación del darwinismo social considera a las naciones como unidades enfrascadas en una competencia darwiniana por la supervivencia. Las naciones que no estén dispuestas a luchar quedarán sometidas.

El apogeo del darwinismo social explícito coincidió con el período anterior a la Primera Guerra Mundial. En Inglaterra, este darwinismo social fue formulado por Karl Pearson, quien dijo que la nación debía ser «mantenida en un alto nivel de eficacia exterior mediante la competencia con las razas inferiores –

fundamentalmente a través de la guerra– y con las razas iguales –mediante la lucha por el control de las rutas comerciales y por las fuentes de materias primas y recursos alimenticios–».[20] Lord Salisbury dijo que «grosso modo, pueden dividirse las naciones de todo el mundo en naciones vivas y naciones que desfallecen […]. Las naciones vivas irán invadiendo gradualmente el territorio de las que desfallecen y, de este modo, aparecerán rápidamente las semillas y las causas de conflicto entre las naciones civilizadas».[21]

En Alemania, por esa misma época, el darwinismo social tenía aún más influencia. El káiser pensó que Alemania debía enfrentarse a una «inminente lucha por la existencia». El almirante Tirpitz creía que una armada de mayor envergadura era «esencial para que Alemania no [fuera] quedando rápidamente sometida». Cuando sir Edward Grey propuso terminar con la carrera armamentística naval, el canciller Hollweg lo consideró como un signo de debilidad. Rechazó la idea en los siguientes términos: «Aún sigue siendo válido el viejo dicho de que el débil será presa del fuerte. Cuando un pueblo deje de gastar lo suficiente en el armamento que le permite abrirse camino en el mundo, o sea incapaz de continuar haciéndolo, caerá a una posición secundaria […]. Siempre habrá otro pueblo más fuerte dispuesto a ocupar el lugar que ha dejado vacante en el mundo».[22]

El hecho de que el darwinismo social de este período haya caído en descrédito es una de las pocas circunstancias que han contribuido a que el nacionalismo se haya vuelto menos amenazante. Hemos de esperar que la doctrina no vuelva a reavivarse.

La identidad nacional y las características percibidas

La manipulación política, junto con la reclusión en la trampa del mutuo temor, contribuyen al conflicto nacional. Y un darwinismo social residual puede hacer que parezca inevitable. Sin embargo, estas explicaciones no ahondan lo suficiente. Pueden encontrarse otras causas en el hecho de que la conciencia nacional sea, a su vez, un constructo social. La conciencia nacional arraiga en una

narrativa sobre la historia nacional. Y también arraiga en la percepción que tienen las personas sobre lo que consideran las características distintivas de su propia nación.

Uno no puede sino sentir respeto y admiración hacia los daneses que resistieron a los nazis porque consideraban que el sentido de la justicia era inherente al pueblo danés. Pero hay otra faceta de la creencia en las buenas cualidades de la propia nación.

Las imágenes que de sí tiene la nación requieren la selección de algunas características en detrimento de otras. Como era de esperar, es común que los rasgos preferidos sean los favorables. Somos inteligentes e ingeniosos, imparciales y valientes. Sin embargo, estas características son de tipo comparativo. Sostener el punto de vista de que descollamos tanto sin pensar que, por comparación, nuestros vecinos son estúpidos y taciturnos, fanáticos y cobardes, es una intrépida hazaña conceptual.

Con razón nos sentimos incómodos con la idea del orgullo racial y, en el mejor de los casos, nos parece que la frontera que separa ese orgullo y el objetable racismo es oscura. Sin embargo, estas mismas consideraciones deberían suscitarnos interrogantes acerca del orgullo nacional. Es cierto, como ha argumentado Benedict Anderson, que es frecuente que la hostilidad racial tenga aspectos deshumanizadores que no se dan en la hostilidad nacional. El racismo tiende a definir a las personas en función de categorías biológicas como la del color de la piel, mientras que las injurias nacionales se concentran, al menos, en las creaciones culturales humanas.[23]

Sin embargo, el límite entre los estereotipos nacionales o culturales está menos definido de lo que Anderson sugiere. Una estudiante de una universidad de Irlanda del Norte me dijo que sus compañeros se trataban únicamente por su nombre de pila. Los apellidos habrían revelado de qué comunidad provenía cada uno, y deseaban que su vida estudiantil escapase a las divisiones en comunidades (aunque a veces los nombres de pila también resultasen reveladores). Sin embargo, cuando las amistades eran sólidas, la pertenencia a la comunidad podía revelarse, lo que suponía una rara oportunidad para comparar los estereotipos en una atmósfera de buena voluntad. La estudiante citó uno de los lugares comunes que le habían

enseñado siendo niña, a saber, que el primitivismo de los miembros de la otra comunidad quedaba de manifiesto por el hecho de que tuvieran una única ceja, en lugar de dos separadas por un espacio. Sus amigas de la otra comunidad manifestaron haber escuchado el mismo tópico con intención opuesta. Estas imágenes especulares no eran racistas; las dos comunidades no pertenecían a razas diferentes. Y sin embargo, los estereotipos relacionados con la hostilidad física son la materia de que está hecho el racismo.

Debido a que la autoimagen nacional se moldea con frecuencia (pese a ser engañosa) según los términos de la nación tribal, es fácil que las características nacionales favorables sean consideradas como características étnicas. Y de concebir las propias características étnicas como algo particularmente bueno es muy fácil resbalar hacia los males de la «limpieza étnica».

Identidad nacional y narrativa

La identidad nacional, al igual que la identidad personal, se construye, en parte, mediante una historia sobre el pasado. La narrativa utilizada para dar forma a la conciencia nacional puede contribuir al conflicto de un modo no completamente separado de la contribución de las características percibidas.

Gran parte de la historia de una nación se confecciona sobre la base de sus relaciones con otras naciones, que con frecuencia aparecen como autoras de una conducta vergonzosa. La narrativa de los croatas subrayaba la bochornosa actitud del comunismo, concebido como un sistema primordialmente impuesto por los serbios. La narrativa de los serbios subrayaba el período del fascismo croata, los males causados por la ustasi[24] y la contribución serbia a la derrota de los croatas y sus aliados nazis. (El gobierno croata reforzó esta narrativa poniendo nombres de dirigentes fascistas a las calles.) Estos no son sino los más recientes capítulos de las dos historias. Y hoy en día se están escribiendo nuevos capítulos.

El efecto de estas narrativas, ahora en Irlanda, queda reflejado en el

poema de William Butler Yeats «The Stare's Nest by My Window»:

Alimentamos el corazón con fantasías,

Y el corazón se volvió brutal con esas vituallas;

Hay más sustancia en nuestras enemistades

Que en nuestro amor.

Las narrativas no tienen por qué ser enteramente «fantasiosas». Una lectura selectiva del pasado, ya sea el serbio o el croata, puede tener el mismo efecto sobre el corazón.

Hay narrativas de victoria y narrativas de derrota. Las narrativas de victoria pueden caer en un triunfalismo capaz de hacer brotar el resentimiento en aquellos cuyos antepasados se encontraban en el otro bando. Los desfiles orangistas en Irlanda del Norte, que conmemoran la derrota de los católicos por Guillermo de Orange, son un ejemplo extremo de esta circunstancia.

Las narrativas de derrota, que despiertan el deseo de reparar un agravio, también juegan un papel obvio en lo que a hacer caer a la gente en una espiral de hostilidad se refiere. Slavenka Drakulic dice: «Después de la guerra, el papel se invertirá y las víctimas juzgarán no sólo a los ejecutores, sino a sus callados cómplices. Me temo que, dado que nos hemos visto obligados a optar por uno u otro bando en esta guerra, nosotros –todos nosotros, los de ambos bandos– quedaremos atrapados para siempre en ese cruel juego que se autoperpetúa».[25]

Isaiah Berlin cita la teoría de la «rama doblada» de Schiller sobre el nacionalismo como forma de reacción a la opresión o a la humillación y sugiere que el nacionalismo de los israelíes y los palestinos puede ser tan intratablemente fuerte debido a que ambos reaccionan contra el hecho de haber sido convertidos en víctimas.[26]

En Sudáfrica, el nacionalismo afrikáner también puede considerarse

como algo que salta, como la rama doblada, cuando se deja de ejercer presión sobre ella. El hermano de John Vorster, antiguo primer ministro de Suráfrica, cuenta así su estancia en la escuela, 15 años antes de la derrota de los bóer: «Si te pillaban hablando afrikáans, tenías que llevar un letrero colgando del cuello con la inscripción "No debo hablar holandés". Cuando sonaba la campana que nos llamaba de nuevo a clase, el que llegaba el último entre quienes portaban lo que se llamaba la señal holandesa tenía que escribir mil veces "Debo hablar inglés en la escuela"».[27] No es difícil darse cuenta de que este tipo de situaciones contribuyó a la obstinada actitud defensiva cuyos efectos habrían de experimentar más tarde los negros surafricanos.

Uno de los puntos fuertes del nacionalismo es la contribución que puede hacer a la dignidad. Sin embargo, los puntos fuertes y los débiles están íntimamente entrelazados. Los desaires a la dignidad son, con frecuencia, el primer paso en la espiral del conflicto.

Desactivar el nacionalismo

Si la explicación que aquí hemos dado es esencialmente correcta, el nacionalismo es, en parte, la expresión de un tribalismo que arraiga muy profundamente en nuestra psicología. Está en parte vinculado a una tendencia general hacia la lealtad grupal y en parte al modo en que la distinción de características tribales juega un papel en nuestra creación de identidad. En principio, todo esto podría resultar inocuo. Sin embargo, por las razones que hemos visto, este tribalismo es peligroso. Y no obstante, debido a lo profundo de su raíz, es muy difícil –tal vez imposible– de eliminar. Esto arroja dudas respecto a la expectativa, común entre los pensadores de la Ilustración, de que las lealtades nacionales irían desapareciendo.

La mejor estrategia consiste en tratar de refrenar las tendencias a la hostilidad y al conflicto que existen en el seno del nacionalismo. Dado que el conflicto nacionalista proviene de una diversidad de fuentes, no existe una única «solución» al problema. Resulta posible adaptar a los diferentes casos una diversidad de estrategias.

Una de las cuestiones centrales que pueden parecer paradójicas es que, con frecuencia, el mejor modo de contener el tribalismo consiste en acceder a las demandas del nacionalismo. Esto se aplica de manera particular a los casos en que se vislumbra la perspectiva de una nación tribal, o de algo próximo a esto. La antigua Checoslovaquia nos sirve de ejemplo. Si los eslovacos quieren separarse de los checos, ambos grupos vivirán más felices juntos sin el conflicto tribal generado por la negativa a conceder el divorcio. Y esto se aplica a otros muchos casos posibles. Si la mayoría de los escoceses, o de los vascos, o de los quebequeses realmente quiere tener su propia nación independiente, «sí» es la respuesta que desactiva el conflicto tribal, y «no» es la respuesta que inicia la espiral de resentimiento.

Un Estado-nación de aristas blandas

En muchos casos, la nación tribal no es posible. El territorio compartido o disputado necesita algún tipo de pluralismo. Hemos de ser más imaginativos respecto a los tipos de pluralismo que resultan posibles.

Una respuesta válida al problema de unos límites geográficos difusos o polémicos puede ser la disipación de los límites conceptuales del Estado-nación. Irlanda del Norte podría beneficiarse de un pensamiento que siguiese estas directrices. Irlanda del Norte es considerada casi siempre bien como un pato, bien como un conejo.[28] La proposición «Los seis condados pertenecen a la República», enfrentada a la de «El Ulster es parte del Reino Unido», es un clásico ejemplo del dilema pato-conejo, y no es probable que ninguna solución funcione a menos que tenga en cuenta las dos formas de enfocar la cuestión de Irlanda del Norte. Idealmente, una posible solución debería estimular la tolerancia de la ambigüedad, el reconocimiento de que Irlanda del Norte no es exactamente un conejo y tampoco exactamente un pato.

Uno de los enfoques posibles consistiría en abandonar la suposición de que los Estados-nación han de tener obligatoriamente fronteras, de que cualquier porción de territorio forma parte bien de un país, bien de otro. Avishai Margalit propuso en una ocasión que Jerusalén debería ser tanto la capital del Estado de Israel como la capital del Estado palestino. Si se introduce la posibilidad de unos países de aristas blandas, el territorio de Irlanda del Norte podría ser simultáneamente parte de la República de Irlanda y del Reino Unido. Las personas ya tienen la capacidad de elegir ser ciudadanos de uno u otro país (o de poseer una doble nacionalidad). Podría existir una administración local autónoma provista de unas garantías internacionalmente respaldadas que asegurasen el respeto de los derechos de las minorías. La supervisión del cumplimiento de estos derechos podría tal vez llevarse a cabo por la Unión Europea. No debería quedar a cargo de los británicos, que son una de las tribus históricamente implicadas en el caso.

Obviamente, cualquier enfoque de este tipo va a plantear muchas

cuestiones y problemas: ¿es posible que dos países independientes se armonicen lo suficiente como para compartir una provincia o una ciudad? ¿Qué sucede cuando discrepan? ¿Qué debe dejarse a la administración local, y qué límites han de señalarse a las decisiones de la mayoría con el fin de amparar los intereses de la minoría? No estoy indicando unas medidas políticas detalladas, sino sugiriendo que vale la pena examinar un esquema de actuación de este tipo. Será un lío. Pero es que las imágenes del tipo pato-conejo son un lío. Las medidas políticas intentadas hasta la fecha han sido las de quienes imaginan ver un pato y tratan de girar la imagen para que eso sea lo que se vea, y las de quienes imaginan ver un conejo y tratan de girar la imagen para que se vea lo contrario. Esas medidas políticas no han tenido un éxito lo suficientemente claro como para descartar las alternativas liosas.

Irlanda del Norte es simplemente un ejemplo. En todo el mundo, hay suficientes lugares compartidos por las tribus como para hacer algunos experimentos que valgan la pena. En esos lugares, el Estado-nación de aristas duras puede ser colocado en un lecho de Procusto. Adaptar los Estados para que la gente encaje, en vez de tratar de que la gente encaje en los Estados, es una medida política que puede recurrir a los Estados-nación de aristas blandas.

Los límites de la autonomía nacional

En otras formas, también el concepto de Estado-nación resulta a veces demasiado rígido. Como sugiere Henry Shue en el capítulo 20 de este libro, hemos de pensar en términos de soberanía limitada. Se ha propuesto la instauración de un gobierno mundial como solución para los conflictos nacionales, sugerencia frecuentemente descartada, bien por utópica, bien por indeseable. Sin embargo, existen muchos grados posibles entre un gobierno mundial y la ilimitada soberanía de los Estados-nación autónomos. Ya nos hemos ido acostumbrando a un cierto grado de adopción de medidas políticas por parte de la comunidad mundial con el fin de resolver los conflictos entre las naciones. Y dado nuestro común interés en evitar una guerra atómica, muchos de nosotros aceptamos la idea

de algún control internacional de la proliferación nuclear.

Tras años de aceptar que las Naciones Unidas no pueden interferir en los «asuntos internos» de un país, empezamos a pensar en términos de intervención internacional para prevenir el genocidio, la «limpieza étnica» y otros horrores. Esto supone un importante desarrollo del principio de una soberanía nacional limitada. Unas medidas políticas suficientemente sólidas de este tipo constituyen la solución hobbesiana al temor que es causa generadora de los conflictos nacionalistas, por ejemplo, en Yugoslavia.

La intervención internacional no tiene por qué utilizar la fuerza militar. Diferentes tipos de infracciones podrían requerir distintos grados de respuesta. La vinculación del respeto a los derechos de las minorías con los préstamos del Banco Mundial o del Fondo Monetario Internacional representa una forma de presión internacional más débil. Dado el principio de que la soberanía nacional es limitada, necesitamos un debate sobre cuáles han de ser los límites y cuáles las formas de intervención justificadas en los diferentes casos. Unas respuestas claras a estas cuestiones podrían contribuir a evitar algunos de los horrores que ahora vemos.

La soberanía limitada, al igual que el Estado-nación de aristas blandas, difumina los tradicionales límites conceptuales. Esto está teniendo lugar como consecuencia del desarrollo de agrupamientos tales como la Unión Europea. Y podría avanzarse más en esta dirección, con el fin de reducir el conflicto nacionalista. Por ejemplo, una constitución de la Unión Europea podría contemplar medidas de protección de los derechos de las minorías en el seno de las naciones miembro.

Esta constitución podría incluir los derechos de las «subnaciones» a votar la secesión de sus naciones madre, con tal de que esas subnaciones, a su vez, respetaran los derechos de las minorías en el interior de sus fronteras. (Existen también, como señala Allen Buchanan en el capítulo 18 de este libro, otros problemas relacionados con la secesión que también deberían ser resueltos.)

Los Estados de la Europa del Este que quieran incorporarse a la Unión Europea deberán aceptar su constitución. En algunos casos, esta aceptación podría sustituir el modelo checoslovaco por el

yugoslavo. Las minorías de los países de la existente Unión Europea también podrían beneficiarse.

De nuevo, no estoy proponiendo esto como proyecto para la adopción de unas medidas políticas detalladas. Estoy señalando en la dirección de un género de innovación política y conceptual que puede resultar válido considerar si queremos reducir el conflicto nacionalista.

La larga y lenta estrategia

Estas posibles estrategias para refrenar los peligros del nacionalismo comienzan con la aceptación de nuestra psicología tribal como un hecho de la vida. En el momento presente, ésta es la única opción realista.

Sin embargo, soy reacio a abandonar la esperanza ilustrada de que, a largo plazo, estas lealtades tribales puedan ceder el paso a un humanismo de carácter más general. Las estrategias inmediatas para contener el conflicto podrían ser sustituidas por un mayor grado de autoconciencia de las propias lealtades tribales. A largo plazo, esto podría conducir a que esos compromisos ingenuos evolucionasen hasta convertirse en algo más complejo.

Algunos de los cambios de perspectiva que espero que se produzcan podrían provenir del aumento de la comprensión intelectual. Un ejemplo nos lo brinda algo que ya se está produciendo: la creciente conciencia de las limitaciones del darwinismo social.

Hoy en día, hay un número de personas considerablemente mayor que en 1914 que aprehende el hecho de que no debemos pensar en las naciones como en entidades que luchan a muerte unas con otras en una pugna darwiniana por la supervivencia. Incluso en el caso de que hubiera alguna verdad en la hipótesis sociobiológica de una tendencia genética a la lealtad grupal, esto no supone en modo alguno el punto de vista del darwinismo social. No implica nada relacionado con el hecho de que las naciones sean las unidades a las

que deba vincularse la lealtad. Y, en particular, no implica un determinismo genético, es decir, el punto de vista de que nuestra constitución genética haga que una determinada conducta, por ejemplo, el conflicto grupal, sea inevitable. La cooperación, sobre todo con los modernos armamentos, puede ser más útil para favorecer la aptitud incluyente que el conflicto. E incluso en los casos en que algún rasgo amenazante tenga origen biológico, la mejor estrategia de contención puede consistir en actuar sobre el entorno; por ejemplo, asegurándonos de que el conflicto no produzca dividendos.

Nuestra comprensión también podría crecer de manera útil en otros sentidos. La difusión de una comprensión más sofisticada del modo en que se construyen las autoimágenes y las narrativas nacionales podría erosionar poco a poco el nacionalismo acrítico. Y la observación de las formas en que las modernas naciones pluralistas difieren de las naciones tribales podría tener el mismo efecto. La creencia en la «Gran Serbia», y otras cosas similares, descansa en mitos que es poco probable que sobrevivan al crecimiento de una perspectiva más crítica.

Una mayor conciencia de los vínculos entre el tribalismo y la identidad podría acompañar a la conciencia de la diversidad de los distintos recursos a los que podemos recurrir para la autocreación. Tenemos más cosas que simplemente nuestra pertenencia tribal. Somos madres y padres, hijos e hijas, hermanos y hermanas, amigos, arquitectos, científicos, admiradores de Grateful Dead, hinchas del Liverpool Fútbol Club, montañeros, vegetarianos, fotógrafos aficionados, amantes de Mozart, incondicionales de Tolstoi y aborrecedores de Heidegger. Tener un concepto propio estipulado únicamente en los términos de que uno es serbio o croata sería un gran empobrecimiento. Slavenka Drakulic ha expresado esta consecuencia del conflicto yugoslavo:

Luché para que no se tratase la nacionalidad como el principal criterio con el que juzgar a los seres humanos; traté de ver a las personas tras las etiquetas; mantuve abierta la posibilidad del diálogo con mis amigos y colegas en Serbia, incluso después de que todas las líneas telefónicas y todas las carreteras hubieran sido

cortadas y un tercio de Croacia ocupada y bombardeada […]. Al final, nada de esto me ayudó. Junto a millones de otros croatas, fui grapado en el tablón de la nacionalidad; no sólo por la presión exterior procedente de Serbia y del Ejército Federal, sino por la homogeneización nacional en el interior de la propia Croacia. Eso es lo que nos está haciendo la guerra, reducirnos a una única dimensión: la Nación. El problema con esta nacionalidad, no obstante, es que mientras que antes me definía por mi educación, mi trabajo, mis ideas, mi carácter –y, sí, mi nacionalidad también–, ahora me siento despojado de todo eso. No soy nadie porque ya no soy una persona. Soy uno de los 4,5 millones de croatas.[29]

A medida que más personas vean esto como el empobrecimiento que representa, podemos esperar que la propia psicología tribal pueda modificarse. Quizá la autocreación quede menos centrada en el estrecho margen habilitado por las características tribales con carga emocional. Dado que esta esperanza de que el tribalismo se vaya debilitando depende de cambios de conciencia a largo plazo, puede parecer utópica. Año a año, los cambios de conciencia resultan imperceptibles, al igual que el crecimiento diario de los niños. Sin embargo, los niños crecen, y nuestra conciencia difiere realmente de la de las gentes del medievo.

Los pensadores de la Ilustración no vieron la importancia del tribalismo ni la contribución que las lealtades nacionales aportan a nuestra psicología. El hecho de ver lo que ellos no apreciaron nos hace, en cierto modo, más comprensivos con el nacionalismo. El sentido de esta mayor comprensión se basa en la contribución de las lealtades nacionales a las personas y a su sentido de la identidad. Esto hace que las naciones sólo tengan un valor instrumental. Deben juzgarse por las buenas y malas contribuciones que hagan a la vida de las personas. En este sentido, los pensadores de la Ilustración que derribaron de su pedestal a las naciones tenían razón. Un buen principio ilustrado podría ser este: Trata siempre a las naciones como meros medios y nunca como fines en sí mismos.

En el presente, hemos de aceptar como un hecho de la vida el fuerte tirón psicológico del nacionalismo. Pero si tenemos suerte, quizá evolucionemos hacia un mundo bastante diferente. Espero que

exista un mundo compuesto por muchos pequeños países, cuya autonomía sea sólo relativa. Y también espero que muchos de ellos sean como la Arcadia de W. H. Auden, en la que las únicas estatuas permitidas eran las de los grandes jefes de cocina fallecidos.

Notas:

1. En la versión final de este ensayo, he recibido la gran ayuda de los perspicaces comentarios de David Little, Michael Hechter, Jeff McMahan y Robert McKim. Este ensayo se publicó por primera vez en The Morality of Nationalism, Oxford University Press, Inc., 1997. (N. del E.)

2. Citado en Eric Hobsbawm, Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pág. 101. [Trad. cast.: Naciones y nacionalismo desde 1780, Barcelona, Crítica, 1995.]

3. Benedict Anderson, Imagined Communities; Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Londres, 1983; Ernest Gellner, Nations and Nationalism, Cornell University Press, 1983 [trad. cast.: Naciones y nacionalismos, Madrid, Alianza, 2001]; Hobsbawm, Nations and Nationalism.

4. Hobsbawm, Nations and Nationalism, pág. 44.

5. Basil Davidson, The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State, Nueva York, 1992.

6. Ibid., pág. 206.

7. C. Haney, C. Banks, y P. Zimbardo, «Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison», International Journal of Criminology and Penology, 1973.

8. Konrad Lorenz, On Aggression, Nueva York, 1974, pág. 20. [Trad. cast.: Sobre la agresión, Madrid, Siglo xxi, 1992.]

9. W. D. Hamilton, «The Evolution of Altruistic Behavior», en «American Naturalist», nº 97, 1963, págs. 354-356; W. D. Hamilton, «The Genetical Evolution of Social Behaviour», I y II, en Journal of Theoretical Biology nº 7, 1964, págs. 1-52.

10. R. Paul Shaw y Yuwa Wong, Genetic Seeds of Warfare: Evolution, Nationalism, and Patriotism, Boston, 1989.

11. Derek Parfit, Reasons and Persons, Oxford, 1984, págs. 211-212, 339, 340.

12. Jeffrey Masson, Against Therapy, Londres, 1993, págs. 134-164.

13. Charles Taylor, Multiculturalism and «The Politics of Recognition», Amy Gutmann (comp.), Princeton University Press, Princeton, 1992.

14. Michael Hechter, «The Dynamics of Secession», en Acta Sociologica, 1992.

15. V. R. Berghahn, Germany and the Approach of War in 1914, Londres, 1973, págs. 29-31.

16. Slavenka Drakulic, Balkan Express: Fragments from the Other Side of War, Londres, 1993, pág. 20.

17. Berghahn, Germany and the Approach of War, págs. 172, 186.

18. Viscount Grey of Falloden, Twenty-five Years, 1892-1916, vol. 2, Londres, 1925, pág. 52.

19. Tucídides, The Peloponnesian War, traducción de Rex Warner, Harmondsworth, 1986, págs. 35-49. [Trad. cast.: Historia de la guerra del Peloponeso, traducción de Luís M. Macía Aparicio, Akal, 1989. (N. del t.)]

20. James Joll, The Origins of the First World War, segunda edición, Londres, 1992, pág. 179.

21. Zara Steiner, Britain and the Origins of the First World War, Londres, 1977, pág. 16.

22. Michael Howard, «The Edwardian Arms Race», en The Lessons of History, Oxford, 1993, págs. 81-96.

23. Anderson, Imagined Communities, capítulo 8.

24. El gobierno títere instaurado por Hitler en la Croacia de 1941 creó una organización paramilitar denominada «ustasi» que devastó el país asesinando a hombres, mujeres y niños, tanto judíos como serbios, con increíble crueldad. (N. del t.)

25. Drakulic, Balkan Express, pág. 55.

26. Isaiah Berlin, «The Bent Twig», en The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas, Knopf, Nueva York, 1992, págs. 238-261.

27. David Harrison, The White Tribe of Africa, Johannesburg, 1981, pág. 54.

28. Láminas con una figura ambivalente, que tanto puede interpretarse como la silueta de un pato o como la de un conejo, se utilizan en psicología experimental con diversos fines. La noción se ha convertido en paradigma de ambigüedad sujeta a más de una interpretación posible. (N. del t.)

29. Drakulic, Balkan Express, pág. 51.

2

Nacionalismo y modernidad[30]

Charles Taylor

Se habla mucho de nacionalismo en nuestros días. Supongo que la razón es obvia. Las masacres poscomunistas en la ex Unión Soviética y la ex Yugoslavia son razón suficiente. Y de pronto este tipo de espantoso brote parece colocarnos ante el peligro de que se convierta más en la regla que en la excepción. Para algunas personas, esto resulta tanto más chocante cuanto que parece un retroceso. Esas personas consideran que el salvajismo bosnio es un retorno a las conductas atávicas, como si las primitivas identidades y los mutuos odios ancestrales estuviesen resucitando al final del siglo

xx

. Sin embargo, esta manera de enfocar las cosas no puede ser del todo correcta, ya que hay muchos aspectos del nacionalismo que son la quintaesencia de la modernidad. Las guerras serbocroatas nos desconciertan porque mezclan un discurso incuestionablemente moderno –la autodeterminación, el gobierno del pueblo, etcétera– con otros elementos que nos parecen ajenos a (lo que entendemos por) la modernidad.

¿Podemos esperar comprender esto? ¿Existe siquiera un «esto» que entender aquí? ¿Se trata de un fenómeno aislado? Quizá nos estemos poniendo las cosas aún más difíciles al asumir que existe algo llamado «nacionalismo» que opera del mismo modo cada vez que la gente plantea demandas en nombre de la autodeterminación étnica o cultural, de un modo que deja a los serbobosnios y a los quebequeses ubicados en la misma categoría.[31] Las diferencias se explican porque el primero es más «extremista» que el segundo, de la misma manera que el whisky puro nos tumba, mientras que el whisky diluido nos deja achispados.

Quiero argumentar que aquí existen grandes diferencias, pero también algunos vínculos. Separar lo uno de lo otro nos exigirá pensar en más de un registro. Las teorías unilineales del

nacionalismo son tan malas como invariablemente sucede con este tipo de teorías en ciencias sociales. Voy a tratar de explorar los modos en que diversos nacionalismos se vinculan con la modernidad, tanto con las características centrales de su cultura política como con los agobios y malestares a que da lugar.

Algunas interpretaciones enfocan esta cuestión desde esta última perspectiva. El nacionalismo es un estallido de emoción que resulta comprensible cuando las personas se encuentran sometidas a presión debido, digamos, a una transición económica desorientadora, sobre todo si ésta viene acompañada por una época difícil. Por consiguiente, y a pesar de que nos parezca deplorable, entendemos la razón de que montones de rusos hayan votado a Zhirinovsky en las pasadas elecciones, del mismo modo que entendemos la razón que movió a los argelinos a votar por el Frente de Salvación Islámico en las últimas elecciones. Ahora bien, si las cosas hubieran ido mejor, si las personas se hubieran sentido más seguras, o si no hubiese habido tanto desempleo y dificultades, estos partidos extremistas y peligrosos no habrían logrado los avances que consiguieron.

Existe, con mucha frecuencia, una gran parte de verdad en esta última proposición contrafáctica. Sin embargo, no nos dice lo que realmente nos interesa saber: por qué los nacionalistas o los «fundamentalistas» islámicos son los candidatos que se encuentran a la espera de cosechar los airados y desorientados votos de protesta. Y esto tiene mucho que ver con el progreso de lo que yo llamo «modernidad», incluso, o quizás especialmente, allí donde parece adoptar formas «antimodernas».

Por consiguiente, lo primero que quiero hacer es examinar de qué modo surge el nacionalismo de la sociedad moderna y de la moderna forma de Estado. Ernest Gellner ha expuesto una interesante teoría que aborda exactamente este tipo de cuestiones.[32] La suya es, en cierto sentido, una explicación funcional. Se concentra en las sociedades modernas, a las que concibe como economías que, por su propia naturaleza, necesitan de los servicios y (hasta cierto punto) de la gestión del Estado.

Una economía moderna es, por definición, una economía que experimenta crecimiento y cambio. Para serlo, precisa de una población móvil, tanto desde el punto de vista ocupacional como del geográfico. Ya no es necesario que la gente permanezca en la misma ocupación durante toda su carrera, y desde luego no puede darse la transmisión hereditaria de un oficio de padre a hijo que caracterizó a las sociedades premodernas. Esta flexibilidad sólo puede alcanzarse mediante un alto nivel de la educación general y de la alfabetización literaria y algebraica, algo jamás realizado por ninguna sociedad histórica anterior. La moderna división del trabajo es multiforme pero superficial. Es decir, se da por supuesto que las personas podrán recibir una nueva formación o, al menos, que podrán recibirla sus hijos. Las vocaciones ya no están ligadas a las divisiones de posición que marcaron a muchas de las sociedades anteriores, uno de cuyos ejemplos más extremos es el tradicional sistema de castas de la India.

Además, este elevado y generalizado nivel de cultura ha de ser homogéneo. Necesitamos personas que puedan comunicarse unas con otras y que, en general, puedan entenderse mutuamente sin necesidad de tener que confiar en una profunda familiaridad con cualquier particular contexto de familia, clan, localidad, procedencia, etcétera. Para «hacer negocios» unos con otros, operar en un sistema de tribunales, hacer funcionar un aparato burocrático estatal y otras cosas similares, necesitamos millones de personas capaces de comunicarse sin dificultades e independientemente del contexto. Una lengua estándar ha de sustituir todos los dialectos locales y de clase que antes abundaban.

En cierto sentido, la sociedad necesita una cultura homogénea, en la que las personas deban ser iniciadas en la adquisición de la capacidad de hacer negocios con otras, con independencia de todas las particularidades del contexto y el trasfondo. Pero, ¿cómo podrá iniciárselas en los requisitos de esta cultura? Aquí es donde el Estado moderno adquiere un papel especialmente importante.

En las anteriores sociedades, de «alfabetización agraria», la gran cultura quedaba confinada en una clase, la de los literatos, y tal vez en algún otro estrato superior. La labor de transmitir esta cultura podía ser asumida, en algunos casos, por las familias o por

instituciones especiales que podían ubicarse a cierta distancia del Estado (como, por ejemplo, la Iglesia en la Europa premoderna). Sin embargo, en el contexto moderno, la tarea de educar a todo el mundo hasta permitir que alcance el mismo grado que antes tenían los literatos resulta demasiado imponente y vital para quedar en manos del sector privado. Tanto la escala de la empresa educativa como su esencial uniformidad dictan que deba ser asumida por el Estado. Todas las modernas sociedades/economías obtienen este servicio, inevitablemente, de un sistema de educación estatal.

El Estado respalda y difunde y, por consiguiente, también define, hasta cierto punto, una lengua y una cultura homogéneas. Las sociedades modernas tienen necesariamente una o más lenguas oficiales, y unas culturas casi oficiales. Se trata de un imperativo funcional. Gellner polemiza con Elie Kedourie: no se trata tanto de que el nacionalismo como sentimiento, como aspiración política, haya impuesto la homogeneidad. Más bien, la homogeneidad es un requisito del Estado moderno, y es este «ineludible imperativo [el que], en su caso, sale a la superficie en forma de nacionalismo».[33]

Ahora bien, hasta esta última cita, creo que Gellner está fundamentalmente en lo cierto. Puede haber diferencias en los detalles de la explicación, pero me parece que un rasgo innegable de las modernas economías industriales de mercado, pensadas para el crecimiento e incorporadas como están en las políticas burocráticas, es el hecho de que impongan una especie de homogeneidad de lengua y cultura, y de que lo hagan tanto de forma deliberada –como sucede cuando actúan a través del sistema educativo–, como por efecto de su mismo modo de operar –como sucede cuando actúan a través de los medios de comunicación–. Y parece que no sería nada fácil que esto pudiera ser de otra manera. Las demandas que plantea este tipo de sociedad en materia de personal formado –sobre todo, de personal con capacidad para ser reciclado, apto para asumir tecnologías en permanente renovación y para operar mediante métodos incesantemente renovados–, unidas a la necesidad de intercomunicación a lo largo y ancho de redes cada vez más vastas, impulsan inevitablemente la difusión de lenguas normalizadas, independientes del contexto y capaces de incorporar en su seno una multiplicidad de «juegos del lenguaje» para expertos. Como consecuencia de esto, la anterior «red» de identidades,

vinculada a la familia, al clan, a la localidad y a la procedencia, tiende a declinar, y adquieren una creciente importancia las nuevas identidades «categoriales», que nos vinculan a una multitud de otros en el plano nacional o incluso global –haciéndolo, además, sobre la base de la confesión, la profesión o la ciudadanía.[34]

Comparada con las sociedades anteriores, que tendían a dividirse en una «alta» cultura –privilegio de una clase restringida– y un conjunto de culturas «populares» parcialmente superpuestas, la moderna forma de sociedad tiende a universalizar una especie de «alta» cultura (literaria), al hacer pasar a una creciente proporción de su población por la educación terciaria y, al inculcar, en muchos de sus ciudadanos, un «canon», como siempre han tendido a hacer en sus iniciados todas las «altas» culturas. Tal como dice Gellner: «una alta cultura impregna toda la sociedad, la define y exige ser sostenida por esa forma de sociedad y de organización política. Ese es el secreto del nacionalismo».[35]

Todo esto parece verdad, pero ¿en qué medida nos explica el nacionalismo? El propio Gellner lo considera bastante evidente. Si una sociedad moderna tiene una lengua «oficial», en el pleno sentido del término –es decir, una lengua y una cultura patrocinadas, inculcadas y definidas por el Estado, en las que operan tanto la economía como el propio Estado–, entonces es obvio que resulta una inmensa ventaja para las personas que esa lengua y esa cultura sean las suyas. Los hablantes de otras lenguas se encuentran en distintos grados de desventaja. Han de continuar operando en lo que para ellos es una segunda lengua, o conseguir un pie de igualdad con los hablantes de la lengua oficial asemejándose a ellos. O también, enfrentados a esta segunda y desagradable perspectiva, pueden exigir que se tracen de nuevo los límites del Estado para poder así instalarse en una nueva sociedad y forma de gobierno definida por la economía, en la que su propia lengua se convierta en lengua oficial. El imperativo nacionalista acaba de nacer.

La gente ha planteado objeciones a la teoría de Gellner basándose en un cierto número de cuestiones, la más notable de las cuales es la que sostiene que su teoría parece tener problemas para explicar el auge del nacionalismo en los contextos preindustriales, como la

Europa del Este del siglo

xix

y el África del siglo

xx

. Sin embargo, no voy a profundizar en estas dificultades, para las que, en cualquier caso, es probable que haya respuestas. Lo que me preocupa es que la explicación queda incompleta.

Algunas personas se integran; aceptan sin demasiadas protestas la mezcolanza de la escuela y el ejército y pierden sus dialectos regionales. Entran como campesinos y salen como franceses.[36] ¿Por qué algunos inician una lucha y crean movimientos nacionalistas y en cambio otros no lo hacen? O, a su vez, si existen dos lenguas de amplia difusión en un Estado determinado, ¿por qué es tan difícil llegar a algún acuerdo respecto a una forma de bilingüismo? Este bilingüismo se produce, por supuesto, pero, por desgracia, con mucha menor frecuencia de lo que debiera, y a menudo está cargado de conflictos y dificultades incluso en aquellos lugares que lo adoptan. ¿Por qué han de suceder así las cosas?

Algunas personas podrían pensar que el carácter problemático del bilingüismo no necesita explicación. Es mucho más fácil operar en una sola lengua. La respuesta es: ¿más fácil que qué? Si todo el mundo estuviera dispuesto a avenirse a operar alegremente en una única lengua, sería de locos insistir en que hubiese dos. Pero si la alternativa es el conflicto, el resentimiento, los movimientos separatistas, quizá incluso la disolución del Estado, bien, entonces el bilingüismo no resulta realmente tan complicado. En la experiencia que he tenido (y que, lo admito, suscitó mi envidia) al vivir en un Estado bilingüe, los alegatos relacionados con los problemas y los gastos ocasionados por el bilingüismo son, por lo general, pretextos tecnocráticos de un chovinismo que no se atreve a manifestarse abiertamente.

Pero si las cosas son así, entonces nos falta la porción de explicación crucial en la interpretación de Gellner. La razón de que algunas minorías se integren y otras contraataquen ha de venir dada por

referencia al nacionalismo de estas últimas. La razón por la que las soluciones bilingües resultan difíciles no estriba en que sean muy complicadas y caras, sino en que suscitan una resistencia (amparada, por ejemplo, en el pretexto de mala fe de que son complicadas y caras) basada fundamentalmente en motivos nacionalistas. Es decir, el nacionalismo sigue figurando en la explicación como explanans, y no como explicación lograda del explanandum.

Lo que Gellner ha hecho, lo cual es muy meritorio, es definir algunas de las más importantes cuestiones que están en juego en la lucha nacionalista. Precisamente por el hecho de que el Estado moderno sustenta efectivamente una lengua y una cultura oficial, la obtención de algún tipo de control sobre un Estado adquiere un significado último para todos aquellos que poseen una fuerte identidad nacional. La preocupación por la obtención de un Estado por parte de quienes experimentan tan modernos sentimientos como los de la pertenencia y la identidad nacional, elementos que Gellner convierte en materia de definición, queda de este modo parcialmente explicada, lo que no es cosa baladí. Sin embargo, el motor original que impulsa estas luchas aún no ha sido comprendido. A menos que uno acepte el cínico punto de vista (abrazado, por ejemplo, por Pierre Trudeau en relación con el independentismo quebequés) de que todo el asunto viene impulsado por la ambición que tienen las élites sociales de instaurar un monopolio de trabajos prestigiados y bien remunerados. El rechazo del bilingüismo se explica así fácilmente: si lo aceptamos, los miembros de nuestro grupo obtienen el 50% de los puestos; con el monolingüismo, obtenemos el 100%.

Una vez más, esto sirve ciertamente para explicar algo, pero está lejos de explicarlo todo. No puede explicar, por ejemplo, por qué quienes no son miembros de la élite resultan tan fácilmente reclutados para la empresa nacionalista. Tampoco nos explica la solidaridad de las propias élites. Si usted es una de las personas que ostenta un puesto de categoría superior en el 50% reservado para su grupo lingüístico, ¿por qué habría de tratar de subvertirlo todo, de modo que algunos de sus aún no favorecidos compatriotas pudiesen copar el otro 50%? ¿Por qué alinearse con los compatriotas en contra de los colegas que también ostentan puestos de categoría

superior? Desde luego, no todo el mundo lo hace, pero una de las cosas notables respecto a las presiones morales del nacionalismo es el hecho de que muchos sientan que deben hacerlo, y el de que haya muchos que lo hagan. ¿De dónde saca el nacionalismo su empuje moral? Las explicaciones de tipo completamente cínico son incapaces de arrojar luz sobre el particular.

Y por último, me pregunto si deberíamos abordar desde el punto de vista de su definición, al modo de Gellner, la preocupación estatal del moderno nacionalismo. Desde luego, el nacionalismo adopta esta forma en la abrumadora mayoría de los casos, pero no invariablemente. De este modo, del siglo

xix

al

xx

, el nacionalismo del Canadá francés ha presentado dos formas, de las cuales, la dominante se ha apartado del Estado y ha promovido otras instituciones no estatales, especialmente la Iglesia. La modalidad más familiar, centrada en el Estado, también ha estado presente, al menos desde la rebelión de 1837, pero se mantuvo como la tendencia menos fuerte –es decir, hasta el vuelco de 1960, tras el cual ha ocupado todo el panorama, con el consiguiente auge del independentismo y el giro identitario de «canadiense francés» a «quebequés»–. No obstante, durante las numerosas décadas que precedieron al año 1960, hubo personas a las que todo el mundo, incluso ellos mismos, se refería como a «nacionalistas» que carecían de preocupación estatal. Las fuentes emocionales y morales en las que bebieron eran diferentes, pero no totalmente distintas a las que inspiran hoy en día a los nacionalistas quebequeses. No ganamos nada al excluir este fenómeno de nuestra esfera de intereses mediante el fíat de las definiciones.

Por todo ello, las fuentes últimas del moderno nacionalismo se nos siguen escapando. (Y quizá siempre se nos escapen.) Pero, gracias a la explicación de Gellner, al menos comprendemos mejor algunas de las cosas que están en juego en las modernas luchas nacionalistas y, por consiguiente, también comprendemos mejor su preocupación.

Antes de intentar a mi vez definir estas fuentes, quisiera completar la imagen que da Gellner de lo que está en juego, trayendo a colación otros requisitos funcionales del Estado moderno.

Los modernos Estados-nación son «comunidades imaginadas», según la célebre expresión de Benedict Anderson.[37] Podríamos decir que poseen un tipo particular de imaginario social –es decir, formas socialmente compartidas de imaginar los espacios sociales. Hay dos características importantes en el imaginario moderno, y el mejor modo de ponerlas de relieve es compararlas, en cada caso, con lo que antes ocurría en la historia de Europa.

En primer lugar, tenemos el paso de las sociedades jerárquicas y de acceso mediato a las sociedades horizontales de acceso directo. En las primeras, la jerarquía y lo que llamo mediación del acceso iban de la mano. Una sociedad de rangos –una «sociedad de órdenes», por utilizar la expresión de Tocqueville– como la existente en la Francia del siglo

xvii

, por ejemplo, era jerárquica en un sentido obvio. Sin embargo, esto también significaba que uno pertenecía a esa sociedad mediante el expediente de pertenecer a alguno de sus componentes. Como campesino, uno estaba vinculado a un señor que, a su vez, recibía su poder del rey. Uno era miembro de una corporación municipal que ostentaba una determinada posición en el reino, o ejercía alguna función en un parlamento merced a su reconocida posición, etcétera. Por el contrario, la moderna noción de ciudadanía es directa. Sea cual sea el número de formas en que mi relación con el resto de la sociedad se realice a través de organizaciones intermedias, pienso en mi ciudadanía como en algo independiente de todo esto. La forma fundamental de mi pertenencia al Estado no depende ni está mediada por ninguna de esas otras esferas de pertenencia. Me encuentro, junto a todos mis conciudadanos, en relación directa con el Estado que es objeto de nuestra común lealtad.

Desde luego, esto no cambia necesariamente el modo en que se

hacen las cosas. Conozco a una persona cuya cuñada es juez o miembro del Parlamento, así que la llamo cada vez que tengo un problema. Podríamos decir que lo que ha cambiado es la imagen normativa. Pero, en un plano más profundo, hay un cambio en la forma en que la gente imagina la pertenencia, sin el cual no podría existir para nosotros la nueva forma. Sin duda, en la Francia del siglo

xvii

, y también en épocas anteriores, hubo personas para quienes la propia idea de un acceso directo habría resultado extraña e imposible de aprehender con claridad. Las personas educadas seguían el modelo de la antigua república. Pero, para muchos otros, el único modo en que podían comprender la pertenencia a un todo mayor, como un reino o una iglesia universal, debía pasar por la imbricación de las más inmediatas y comprensibles unidades de pertenencia (el señorío, la parroquia) en la entidad general. La modernidad ha traído consigo, entre otras cosas, una revolución en nuestro imaginario social, la relegación a los márgenes de esas formas de mediación y la difusión de imágenes de acceso directo.

Esto se ha verificado de una multitud de formas: en el auge de la esfera pública, un espacio en el que las personas se conciben a sí mismas como entidades que participan directamente en un debate de ámbito nacional (y a veces, incluso internacional); en el desarrollo de las economías de mercado, en donde todos los agentes económicos se consideran vinculados por relaciones contractuales con otros en pie de igualdad; y, por supuesto, en el auge del Estado caracterizado por la moderna ciudadanía. Sin embargo, también podemos pensar en otras formas en las que la inmediatez del acceso hace presa en nuestra imaginación. Nos vemos a nosotros mismos inmersos en espacios de moda, por ejemplo, aceptando y transmitiendo estilos. Nos vemos a nosotros mismos como parte de la audiencia mundial de las estrellas mediáticas. Y a pesar de que esos espacios son, en su propio y particular sentido, jerárquicos –se centran en figuras semilegendarias–, ofrecen a todos los participantes un acceso no mediado por ninguna de sus otras lealtades o pertenencias. Algo de este mismo tipo, unido a un más sustancial modo de participación, se encuentra disponible en los

diversos momentos (social, político, religioso) que constituyen un rasgo crucial de la vida moderna y unen a las personas, de forma translocal e internacional, en una única entidad colectiva.

Estos modos de acceso directo imaginado se hallan vinculados a –y de hecho, son simples facetas distintas de– la igualdad moderna y el individualismo. El carácter directo del acceso anula la heterogeneidad de la pertenencia jerárquica. Nos vuelve uniformes, y éste es uno de los modos de igualarnos. (El hecho de si es o no el único modo es la decisiva cuestión que se dirime en muchas de las actuales luchas relacionadas con el multiculturalismo.) Al mismo tiempo, el hecho de que queden relegadas varias mediaciones reduce su importancia en nuestras vidas; el individuo se ve cada vez más libre de ellas, y de ahí que tenga una creciente autoconciencia individual. El individualismo moderno, como idea moral, no implica la total anulación de la pertenencia –éste sería el individualismo de la anomia y la depresión nerviosa–, pero sí implica que uno se imagine pertenecer a entidades cada vez mayores y más impersonales: el Estado, la tendencia, la comunidad de la humanidad. Se trata del mismo cambio –visto desde otro ángulo– que he descrito más arriba en términos basados en Craig Calhoun: el del paso de las identidades en «red» o «relacionales» a las identidades «categoriales».

La segunda característica importante del moderno imaginario social estriba en que ha dejado de considerar que las entidades translocales mayores estén basadas en algo distinto, en algo más elevado que la acción común que se desarrolla en el tiempo secular. Esto no sucedía con el Estado premoderno. El orden jerárquico del reino se consideraba basado en la Gran Cadena del Ser. Se consideraba que la unidad tribal estaba constituida como tal por su ley, que databa de «tiempos inmemoriales», o que se remontaba quizá a algún momento fundador dotado de la categoría de «período de origen», en el sentido de Mircea Eliade. La importancia de la mirada retrospectiva, o de establecer una ley originaria en las revoluciones premodernas, hasta llegar (incluyéndola) a la Guerra Civil Inglesa, proviene de esta sensación de que la entidad política es, en este sentido, trascendente a la acción. No puede simplemente crearse a sí misma por efecto de su propia acción. Al contrario, puede actuar como entidad porque ya está constituida como tal, y

esta es la razón de que esa legitimidad se vincule al retorno a la constitución original.

La teoría del contrato social del siglo

xvii

, que considera que los pueblos salen perfectamente acabados del estado de naturaleza, pertenece obviamente a otro orden de pensamiento. Sin embargo, este nuevo modo de concebir las cosas no habría de penetrar en el imaginario social sino hasta finales del siglo

xviii

. La Revolución Americana representa en cierta forma la línea divisoria. Se emprendió con un espíritu que tendía a echar la vista atrás, en el sentido de que los colonos luchaban por sus derechos consolidados como ingleses. Además, luchaban rigiéndose por los cuerpos legislativos coloniales que ya poseían, y que se encontraban asociados en un Congreso. Sin embargo, como resultado de todo el proceso, emergió la ficción crucial de «nosotros, el pueblo», en cuya boca fue puesta la declaración de la nueva Constitución.

En este caso, se invoca la idea de que un pueblo, o como se le llamaba en la época, una «nación», podía existir con anterioridad a su constitución política e independientemente de ella, de forma que ese pueblo podía otorgarse su propia constitución mediante su misma acción libre a lo largo del tiempo. Por supuesto, esta acción histórica queda rápidamente investida con imágenes extraídas de antiguas nociones de épocas doradas. El «Nova Ordo seclorum», al igual que el nuevo calendario revolucionario francés, se halla fuertemente conectado a las creencias apocalípticas judeocristianas. El establecimiento de la constitución acaba viéndose investido con parte del vigor del «período originario», una época dorada, repleta de actores pertenecientes a un orden superior y a la que incesantemente debemos tratar de volver a aproximarnos. Sin embargo, asistimos también a la aparición de un nuevo modo de concebir las cosas. Las naciones, los pueblos, pueden tener una personalidad y actuar de manera conjunta con independencia de cualquier ordenamiento político anterior. Con esto queda sentada

una de las premisas fundamentales del nacionalismo moderno, ya que sin esto, la demanda de autodeterminación de las naciones carecería de sentido. Esa autodeterminación consiste precisamente en el derecho que tienen los pueblos a establecer su propia constitución, sin que su organización política histórica represente para ellos traba alguna.

Lo que resulta enormemente sugerente en la explicación de Anderson es que enlaza estas dos características. Muestra la relación entre el auge de las sociedades de acceso directo y las modificaciones en la comprensión de cada época y, por consiguiente, en la comprensión de la relación entre dicho auge y los posibles modos de imaginar los todos sociales. Anderson destaca el modo en que el nuevo sentido de pertenencia a una nación vino preparado por una nueva forma de aprehender la sociedad mediante la categoría de simultaneidad,[38] aquella que considera que la sociedad es un conjunto consistente en la ocurrencia simultánea de una miríada de acontecimientos que marcan las vidas de sus miembros en ese momento. Esos acontecimientos son los elementos que dan contenido a este segmento de tiempo de carácter homogéneo. Este clarísimo y nada ambiguo concepto de simultaneidad hace referencia a una comprensión exclusivamente secular del tiempo. Mientras el tiempo secular se encuentre entretejido con diversos tipos de noción de época dorada, no existen garantías de que todos los acontecimientos puedan ubicarse en relaciones no ambiguas de simultaneidad y sucesión. Los grandes banquetes son, en ciertos aspectos, elementos contemporáneos a mi vida y a la de mis compañeros peregrinos, pero, en otros aspectos, son elementos próximos a la eternidad, a la época de los orígenes o a los acontecimientos que dichos banquetes anuncian.

Una comprensión del tiempo puramente secular nos permite imaginar la sociedad de forma «horizontal», es decir, sin relación a ningún «punto álgido», en el que la secuencia ordinaria de los acontecimientos pudiera rozar la época dorada, y, por consiguiente, no reconoce la existencia de ninguna persona o instancia investida de privilegios –como los reyes o los sacerdotes– que se alce para mediar en esos supuestos puntos álgidos. Esta radical horizontalidad es precisamente lo que implica la sociedad de acceso directo, en la que cada miembro es «inmediato al conjunto». No hay duda de que

Anderson está en lo cierto al argumentar que esta nueva comprensión no podría haber surgido sin desarrollos sociales como el del capitalismo de la imprenta, pero con esto no pretende dar a entender que las transformaciones del imaginario social queden suficientemente explicadas por estos desarrollos. La sociedad moderna también exigió transformaciones en el modo en que nos imaginamos a nosotros mismos como sociedades. Y entre todos estos factores, ha sido crucial el de la capacidad de aprehender la sociedad desde una perspectiva descentrada que no sea la de nadie en particular. Es decir, la búsqueda de una perspectiva más veraz y más autorizada que la mía propia no me lleva a centrar la sociedad en un rey, en una asamblea sagrada o en cualquier otra cosa, sino que permite esta perspectiva lateral y horizontal que es la que podría tener un observador no ubicado en ningún lugar particular –esto es, la perspectiva de la sociedad tal y como quedaría reflejada en un cuadro sin ningún punto de perspectiva preferente–. Hay un estrecho vínculo interno entre las modernas sociedades de acceso directo, sus formas de autocomprensión, su refracción en identidades categoriales y sus modernos modos sinópticos de representación en «la Era de la imagen mundial»: la sociedad como conjunto de sucesos simultáneos, el intercambio social como un «sistema» impersonal, el campo social como aquello que ha sido cartografiado, la cultura histórica como aquello que se muestra en los museos, etcétera.[39]

¿Qué luz pueden arrojar estas consideraciones del imaginario social sobre el nacionalismo moderno? Pueden ayudarnos a elucidar qué es lo que está en juego en las luchas nacionalistas, tal como hacía la explicación de Gellner, que estas consideraciones vienen, en cierto sentido, a completar. Gellner presentaba el fenómeno de una lengua oficial respaldada por el Estado como el requisito funcional de un Estado y una economía modernos. Y de forma análoga, existen requisitos funcionales que afectan al moderno imaginario social.

La sociedad horizontal y de acceso directo, que recibe su forma política por un acto del pueblo, constituye el trasfondo de la contemporánea fuente del legítimo gobierno basado en la voluntad popular. Este principio se hace cada vez más difícil de negar en el

mundo moderno. Está cerca de convertirse en el único fundamento aceptable para cualquier régimen que no se declare a sí mismo meramente temporal o de transición, con la parcial excepción de los denominados regímenes islámicos, aunque esto no evita que se lo utilice para justificar las más terribles tiranías. Los regímenes comunistas también estaban supuestamente basados en la soberanía popular, y se suponía que el fascismo emanaba de la voluntad unida de un pueblo conquistador.

Ahora bien, esta característica presenta ciertos requisitos funcionales. Tomemos en primer lugar el caso en el que se intenta dar vida al principio de la soberanía popular mediante una democracia representativa. La naturaleza de este tipo de sociedad, como la de cualquier otra sociedad libre, estriba en que requiere un cierto grado de compromiso por parte de sus ciudadanos. Los despotismos tradicionales sólo podían pedir a la gente que se mantuviera pasiva y obedeciera las leyes. Una democracia, antigua o moderna, ha de exigir algo más. Exige que sus miembros estén motivados y dispuestos a realizar las necesarias contribuciones: unas veces de dinero (a través de los impuestos), otras veces de sangre (en la guerra); y espera siempre algún grado de participación en el proceso de gobierno. Una sociedad libre ha de sustituir la coerción despótica con un cierto grado de coerción sobre sí misma. Cuando esto falta, el sistema se encuentra en peligro. Por ejemplo, las sociedades democráticas en las que el nivel de participación cae por debajo de un cierto umbral dejan de parecer legítimas a los ojos de sus miembros. Un gobierno elegido en unas elecciones con una participación del 20% no puede pretender poder ejercer su mandato sobre el pueblo. Sólo puede afirmar haber llegado a esa posición ateniéndose a las normas, lo que constituye una defensa muy débil si llega a tener que enfrentarse a una crisis.

Por consiguiente, las democracias requieren un compromiso relativamente sólido por parte de sus ciudadanos. En términos de identidad, la ciudadanía ha de considerarse como uno de los importantes componentes que definen quiénes son los miembros de la democracia. Estoy hablando en general, desde luego. En cualquier sociedad, habrá una amplia gama de circunstancias, que van desde las que afectan a los más tontamente entusiastas y motivados hasta las que animan a los más desconectados exiliados

internos. Sin embargo, el punto medio de esta gama ha de quedar más próximo del límite superior que del inferior. Esta pertenencia debe resultar importante para quienes la experimentan. En particular, ha de importar más que las cosas que pueden dividir a los ciudadanos.

En otras palabras, el moderno Estado democrático requiere un alto grado de lo que solía llamarse «patriotismo», un fuerte sentido de identificación con la sociedad y la organización política y una disposición a entregarse en su beneficio. Esta es la razón de que estos Estados traten de inculcar el patriotismo y de crear un fuerte sentido de la identidad común, incluso allí donde previamente no existía. Y esta es también la razón de que uno de los impulsos de la moderna democracia haya consistido en tratar de invertir el equilibrio existente en la identidad del ciudadano moderno, de modo que el hecho de ser ciudadano adquiera prioridad sobre una legión de polos de identidad diferentes, como la familia, la clase social, el género, e incluso (o tal vez sobre todo) la religión. Esto puede promoverse de forma deliberada, sobre la base de una ideología expresa, como sucede con el republicanismo francés. O bien podría fomentarse de modos más indirectos, que son consecuencia del propósito de lograr que otros tipos de descripción –como el género, la raza, la religión, etcétera– sean irrelevantes en lo que al operar de la vida pública se refiere.[40]

Sin embargo, el efecto es el mismo, y podemos observar que completa los factores que Gellner destaca. Esta homogeneización de la identidad y la lealtad que la moderna economía estatal ha de nutrir para atender a su supervivencia discurre paralela a la homogeneidad de lengua y cultura cuyo fomento no puede evitar dicha economía. En ambos casos, las características que nos dividen, lo que nos separa en subgrupos y en públicos parciales, se desvanece, ya sea por completo, ya, al menos, en lo que hace a su importancia y relevancia.

¿Cómo se vincula esto con el nacionalismo? Un vínculo obvio es el de que el nacionalismo puede proporcionar carburante al patriotismo. Hasta tal punto que puede ser difícil distinguir entre ambas cosas. Sin embargo, es importante saberlas distinguir si queremos entender nuestra historia. Si concebimos el patriotismo

como una fuerte identificación ciudadana, entonces el nacionalismo es una de las bases del patriotismo, pero no la única. Podemos hablar de nacionalismo cuando el fundamento de la lealtad política común es alguna identidad étnica, lingüística, cultural o religiosa que existe independientemente de la sociedad y la organización política. Si uno es nacionalista, debe lealtad a su Estado porque es el Estado de X, donde X es la identidad nacional propia, que nos pertenecerá tanto si tenemos como si no la suerte, la fuerza o la virtud suficiente como para tener un Estado. Todo el ideario nacionalista presupone esta identidad prepolítica, como he dicho antes.

Pero el patriotismo también puede tener el significado que tenía para los antiguos. Uno ama a su patria, y lo que la convierte en algo esencialmente propio son sus leyes. Al margen de esto, queda desnaturalizada y deja de pertenecernos. No hay ninguna referencia a una identidad prepolítica en este caso; al contrario, la patria tiene una definición política. Ahora bien, esto es importante, ya que esta fue la forma que adoptó inicialmente el patriotismo en las dos grandes revoluciones que inauguraron la era liberal: la estadounidense y la francesa. Ninguna de ellas fue nacionalista en sus comienzos. La nación se consideraba como algo dado que emanaba de la historia previa o que había sido construido (en el caso de los Estados Unidos), o aun como el resultado de una alianza basada en una obvia comunidad de dificultades históricas y, en ambos casos, el patriota era una persona que buscaba la libertad de la nación. El nacionalismo se alzó más tarde, cuando (las élites de) otros pueblos comenzaron a sentir que no podrían alcanzar una verdadera libertad mediante el simple expediente de revolucionar las estructuras políticas (con frecuencia imperiales), ni mediante el recurso de hallar un lugar propio en el interior de un imperio liberal (de Napoleón).

Sin embargo, y como consecuencia, el nacionalismo como fundamento del patriotismo se convirtió hasta tal punto en la regla que las originales sociedades prenacionalistas comenzaron a comprender su propio patriotismo en términos similares a los establecidos por el nacionalismo. En vez de considerar las instituciones liberales como sencillamente universales, el nacionalismo dio crédito a la idea de que, en cada sociedad, esas

instituciones debían ser adaptadas al particular genio del pueblo. A partir de entonces, sin embargo, e incluso en sus primitivos países de origen, donde habían sido inicialmente comprendidas a la manera universal, las instituciones llegaron a ser consideradas como entidades teñidas por las particulares circunstancias y por la historia.

Fuera como fuese, el nacionalismo se ha convertido en el motor de más fácil acceso para el patriotismo, de modo que, siempre que los dirigentes quieren unir a un país y elevar a la gente por encima de sus particulares lealtades en conflicto, apelan a una más amplia identidad nacional, transmitiendo un relato que consiga hacer que esta cuestión se vuelva central en la historia de su sociedad, por encima de las identidades parciales y tratando, de este modo, de sustituirlas. Así, Nehru, en su Discovery of India, expone una narrativa de la identidad india que sienta las bases de un nacionalismo secular panindio, destinado a adquirir prioridad frente a las conflictivas lealtades comunales, hindú y musulmana.

Hay, por tanto, una especie de dialéctica del Estado y la nación. No se trata únicamente de que las naciones luchen para convertirse en Estados; se trata también de que los Estados modernos, con el fin de sobrevivir, luchan por crear lealtades nacionales confeccionadas a su medida. Este es un argumento paralelo al de la corrección que Gellner hacía a Kedourie más arriba. El nacionalismo no sólo es el motor que se encuentra detrás de la homogeneización de las sociedades modernas; en ocasiones, también puede ser su resultado. Con el fin de comprender esto, hemos de tener en cuenta el requisito funcional del patriotismo.

Sin embargo, esto sigue sin «explicarnos» el nacionalismo moderno, ya que de este proceso de construcción nacional estatal surge un gran número de nacionalismos,[41] y además, aún hemos de explicar por qué tienen éxito algunas de las iniciativas de patriotismo que fomenta el Estado, mientras que otras topan con identidades preexistentes e inconquistables. (¿Podríamos decir que el patriotismo secular propuesto por Nehru se encuentra entre las víctimas?) La intuición última sigue eludiéndonos.

Con todo, esta explicación define mejor la forma de las luchas a que da lugar el nacionalismo y clarifica qué es lo que está en juego en

dichas luchas de un modo paralelo y complementario a la interpretación de Gellner. Esto muestra el modo en que la economía y el Estado burocrático moderno tienden a fomentar una lengua y una cultura comunes que el Estado respalda y, por consiguiente, muestra que, si un grupo minoritario dado no quiere integrarse y la mayoría no está dispuesta a hacerle un hueco mediante algún régimen de bilingüismo, entonces la minoría se encontrará en la nada envidiable situación de verse permanentemente en desventaja. Al sentir que la presión para integrarse ejercida sobre sus miembros es inseparable de esa situación, el grupo termina por aceptar el riesgo que representa el temido resultado de la integración. Esta situación está plagada de problemas y conflictos.

De manera análoga, vemos en este caso que el Estado moderno ha de promover con fuerza una sólida identidad común. Y, por consiguiente, si un grupo siente que esta identidad no refleja sus características y la mayoría no le proporciona acomodo modificando la definición de identidad común con el fin de incluir a ese grupo, entonces sus miembros se sentirán como ciudadanos de segunda clase y, consiguientemente, experimentarán la presión para integrarse. De aquí habrá de seguirse, necesariamente, algún tipo de problema.

Lo que esto no nos explica es qué es lo que hace que estas cláusulas condicionales, cuando las hay, se vean confirmadas. Lo que sí nos ayuda a ver es que, una vez que han sido verificadas, los desoladores escenarios de las luchas nacionalistas –movimientos separatistas, políticas de integración, tensos compromisos, y similares– no son el simple resultado de una gratuita mentalidad sanguinaria, y menos aún de alguna regresión a una identidad tribal premoderna, sino, en gran medida, el producto de una situación de rivalidad que es la quintaesencia de la modernidad por su estructura y por los elementos que en ella se dirimen.

En este caso, una explicación adicional podría resultar de ayuda para comprender cómo se escenifica este tipo de lucha, una explicación basada en nuevas reflexiones sobre los requisitos funcionales de la regla democrática. El modelo de la legitimidad democrática exige que las leyes que nos gobiernan resulten, en cierto modo, de nuestras decisiones colectivas. En este sentido, se

considera que el «pueblo» constituye una unidad de decisión colectiva. Sin embargo, no nos limitamos únicamente a decidir acerca de cuestiones que ya están bien delimitadas. Si ese fuera el caso, la mejor forma de hacer las cosas sería someterlo todo a referéndum. También hemos de deliberar, clarificando las cuestiones y haciéndonos nuestra propia idea de las cosas. Por consiguiente, el «pueblo» también ha de concebirse como una unidad de deliberación colectiva.

Ahora bien, en cuanto al significado de la acción, el «pueblo» se considera asimismo compuesto por miembros iguales y autónomos, ya que, en la medida en que no sea este el caso y algunos tengan que depender de otros, la decisión estaría condenada a emanar del sector influyente, y no de la totalidad del pueblo.

Si unimos estas dos condiciones, obtenemos la idea de un proceso de deliberación y decisión en el que todo el mundo pueda ser escuchado. Por supuesto, si fuéramos muy exigentes, esta idea se revelaría siempre como utópica. De hecho, las sociedades democráticas, por lo común, se contentan con algún tipo de aproximación de principios a esta norma. Pero si resulta que, de una forma sistemática, existen obstáculos para que pueda escucharse la voz de ciertos sectores de la población, entonces la legitimidad de la regla democrática en esa sociedad se encuentra en entredicho.

Ahora bien, existe un cierto número de formas de saber si se está desatendiendo sistemáticamente la voz de un determinado sector de la población. En épocas pasadas, se estableció algo similar a esto en el caso de la clase trabajadora y, con mayor verosimilitud, podría establecerse hoy en día en el caso de los pobres marginados y en situación de desempleo, tal como, con frecuencia, se afirma vigorosamente que sucede con las mujeres. Lo que me preocupa aquí es de qué modo podría establecerse una situación de este tipo en el caso de un grupo lingüístico o étnico.

Un grupo minoritario puede llegar a sentir que su forma de ver las cosas difiere del de la mayoría, lo que, por lo general, no es comprendido ni reconocido por la mayoría, y, por consiguiente, se produce una situación en la que la mayoría no está dispuesta a alterar los términos del debate para acomodar esta diferencia, con

lo que la minoría se ve sistemáticamente desatendida. Su voz no puede penetrar realmente en el debate público. No forman realmente parte de la unidad deliberativa.

La comprensión de cómo puede llegar a surgir este sentimiento ha de provenir de nuestra permanentemente diferida búsqueda de las fuentes del nacionalismo. Sin embargo, nos resulta ya posible observar hasta qué punto resulta desestabilizador este género de desafío para una moderna sociedad democrática, ya que golpea el fundamento mismo de la legitimidad en este tipo de sociedad. Una parte de la comprensión del moderno nacionalismo pasa por apreciar hasta qué punto nuestras sociedades resultan vulnerables a él.

Una vez dicho esto, ¿podemos pasar ya a examinar las fuentes del nacionalismo? Si me animase a escuchar la voz de la prudencia, me pondría a pretextar ahora la falta de espacio y dejaría este asunto para alguna otra ocasión. Pero, en cualquier caso, voy a pasar por alto el estremecimiento de los ángeles y lanzarme de lleno a la cuestión. El nacionalismo, como quería decir, no puede comprenderse como una reacción atávica. Es un fenómeno que representa la quintaesencia de la modernidad. Podría pensarse que la discusión anterior deja el camino tan abierto a una imagen moderna del nacionalismo como a una atávica. Lo que resultaría moderno sería el contexto de las luchas nacionalistas, esto es, las cuestiones que se dirimen y la predisposición a una lucha impulsada por un sentimiento nacional dado, tal como ha perfilado Gellner, con la añadidura de mis observaciones (que, a su vez, están inspiradas en Anderson). Lo que resultaría primitivo sería el propio sentimiento y, por consiguiente, ambas posibilidades pueden combinarse limpiamente.

Sin embargo, creo que incluso el sentimiento es algo que sólo podía surgir en la modernidad, y eso es lo que me propongo explicar ahora. ¿Por qué surge el nacionalismo? Por qué no podían los alemanes ser simplemente felices formando parte del imperio liberal de Napoleón, como habría deseado Hegel? ¿Por qué no solicitaron los argelinos la plena ciudadanía francesa, a la que habrían tenido derecho según la lógica de que «L'Algérie, c'est la France», en lugar

de ir en pos de la independencia? Etcétera, podemos decir, si recorremos una inmensa gama de interrogantes similares.

En primer lugar, es importante observar que, en un gran número de situaciones, el rechazo inicial proviene de ciertas élites, generalmente aquellas que están familiarizadas con la cultura de la metrópoli que rechazan. Más tarde, si se trata de un movimiento nacionalista de éxito, la masa popular es inducida de algún modo a unirse a la empresa. Esto indica que una explicación de las fuentes de dicho movimiento ha de distinguir dos fases.

Por tanto, permítanme que me ocupe de la primera fase. ¿Por qué las élites se niegan a incorporarse a la metrópoli, a pesar de haber aceptado, o quizá precisamente por ello, muchos de los valores de dicha metrópoli? Aquí debemos examinar otra de las facetas del despliegue de la modernidad como proceso.

Desde uno de los puntos de vista en liza, la modernidad es como una ola, que se alza y engulle una tras otra todas las culturas tradicionales. Si por modernidad entendemos, entre otras cosas, los desarrollos que hemos expuesto más arriba –el surgimiento de una economía industrial de mercado, de un Estado burocráticamente organizado, de modos populares de gobierno–, entonces su avance es, de hecho, similar al de una ola. Las primeras dos características, por no incluir también la tercera, son en cierto modo irresistibles. Cualquiera que deje de adoptarlas, o que no ponga en marcha un buen equivalente funcional, quedará tan lejos de poder salir airoso en las cuestiones que se dirimen que se verá superado y obligado a emprender, de un modo u otro, esos cambios. Hay buenas razones en las relaciones de poder para que el avance de la modernidad se produzca por la vía que acabamos de definir.

No obstante, la modernidad, vivida desde dentro, como si dijéramos, es algo diferente. Los cambios institucionales que acabamos de describir siempre conmocionan y alteran la cultura tradicional. Eso es lo que hicieron tras su inicial desarrollo en Occidente, y lo que han hecho también en otros lugares. Pero, al margen de aquellos casos en que la cultura original queda completamente destruida y la gente muere o se ve obligada a integrarse –y el colonialismo europeo tiene en su haber un cierto número de casos de este tipo, para su descrédito–, una transición de

éxito implica que el pueblo encuentre recursos en su cultura tradicional con los que asumir las nuevas prácticas. En este sentido, la modernidad no es una ola única. Sería mejor hablar de modernidades alternativas, ya que resulta que las culturas que emergen en el mundo con capacidad para efectuar los cambios institucionales difieren unas de otras en importantes sentidos. De este modo, la modernidad japonesa, la modernidad india y algunas de las distintas modulaciones de la modernidad islámica se cuentan probablemente entre la gama de las sociedades occidentales, que también están lejos de ser totalmente uniformes.

Al observar la modernidad desde esta perspectiva, podemos apreciar que, por parte de una cultura tradicional, la ola de la modernidad puede ser considerada como una amenaza. Y seguirá siendo una amenaza externa para todos aquellos que hayan adquirido un profundo compromiso en contra del cambio. Sin embargo, se produce otra reacción entre quienes desean adoptar alguna versión de los cambios institucionales. A diferencia de los conservadores, no rechazan las transformaciones. Por supuesto, quieren evitar el destino de esos pueblos aborígenes que se han visto simplemente engullidos y transformados por los cambios. Lo que están buscando es una adaptación creativa y basada en los recursos culturales de su tradición que les permita asumir con éxito las nuevas prácticas. En resumen, quieren hacer lo que ya se hizo anteriormente en Occidente. Sin embargo, ven, o sienten, que esto no puede simplemente consistir en copiar las adaptaciones occidentales. La adaptación creativa que utiliza los recursos tradicionales ha de diferir, por definición, de una cultura a otra. La simple asunción de la modernidad occidental no puede ser la respuesta. O, dicho de otro modo, esta respuesta se parece demasiado a verse engullido. Han de inventar su propia adaptación.

Existe, por tanto, un «llamamiento a la diferencia» que es captado por las elites «modernizadoras» y que corresponde a algo objetivo en su situación. Esto forma parte del trasfondo del nacionalismo. Pero hay más. Ese llamamiento a la diferencia puede ser captado por cualquiera que se preocupe por el bienestar de las personas involucradas. Sin embargo, y abrumadoramente, el reto es vivido por las élites implicadas desde la perspectiva de un determinado registro: el de la dignidad.

La modernidad occidental ha sido una cultura conquistadora porque los cambios que hemos descrito más arriba confieren un tremendo poder a las sociedades que los adoptan. En la relación de conquista, crecen las relaciones de superioridad e inferioridad, que el conquistador acepta alegremente y a las que el conquistado resiste. Este es el desafío de la dignidad. En la medida en que las élites tradicionales pueden permanecer al margen de esa relación, sienten en menor medida el desafío. Sin embargo, aquellos que se hallan implicados en la modernización, ya sea en una colonia o en un país oscurecido y amenazado, tienen constantemente presente lo que consideran como un estado de atraso que les preocupa atajar. La cuestión es si pueden hacerlo o no.

De este modo, la urgencia que impulsa a las élites a encontrar su propio camino es algo más que un motivo de preocupación para sus compatriotas. Es también una cuestión relacionada con su propia dignidad. Mientras no puedan encontrar su propia adaptación creativa y asumir los cambios institucionales sin dejar de ser ellos mismos, la imputación de inferioridad que recae sobre la cultura con la que se identifican sigue sin refutar. Y, por supuesto, la imputación es difundida con profusión por los miembros de las sociedades dominantes. Su parecer tiende a tener peso (de forma irracional, pero comprensible) precisamente por su éxito y su poder. En cierto sentido, se convierten en importantes interlocutores, cuyo reconocimiento puede contar mucho en caso de que lleguen a expresarlo. Confrontados a esta falta de reconocimiento, estos miembros de las sociedades dominantes niegan con frecuencia la importancia de su punto de vista, pero en ocasiones lo hacen con una vehemencia que confiere cierto aire sospechoso al desmentido.

Trato de identificar la fuente del moderno giro nacionalista: la negativa –acaecida en primer lugar entre las élites– a incorporarse a la cultura metropolitana, como forma de reconocer la necesidad de la diferencia, pero existencialmente experimentada como un reto, es decir, no simplemente como una cuestión de valioso bien común que deba crearse, sino sentida también visceralmente como una cuestión de dignidad, en la que se halla implicado el valor propio. Esto es lo que confiere su fuerza emocional al nacionalismo. Esto es lo que, con tanta frecuencia, lo sitúa en el registro del orgullo y la humillación.

Por consiguiente, puede decirse que el nacionalismo es moderno porque es una respuesta a una dificultad moderna. Pero el vínculo es aún más íntimo. He dicho más arriba que el nacionalismo suele surgir entre las élites «modernizadoras». Este vínculo debe considerarse algo más que un accidente. Como he venido argumentando, una de las facetas del nacionalismo es que constituye una respuesta a una amenaza a la dignidad. Sin embargo, la modernidad también ha transformado las condiciones de la dignidad.

Y esto, efectivamente, no podía sino verse transformado por el cambio que hace pasar a las sociedades de una estructura jerárquica, «mediada», a una «horizontal» y de acceso directo. El concepto del honor, que podía observarse en las formas sociales antiguas, era intrínsecamente jerárquico. Presuponía la existencia de «preferencias», en el sentido de Montesquieu. Para que una persona tenga honor, es preciso que tenga una posición que no todo el mundo comparte, como aún sucede con las «listas de honor» en los premios de nuestros días. Las sociedades de acceso directo han desarrollado la moderna noción de «dignidad». Esta noción se basa en la suposición contraria de que es algo compartido por todos los seres humanos. Por ejemplo, tal como lo utiliza Kant, el término designa lo que se supone que constituye la herencia de todos los agentes racionales. Desde el punto de vista filosófico, tal vez deseemos atribuir esa condición a todos, pero desde el punto de vista político, el sentido de igual dignidad es algo que, en realidad, comparten las personas que, de común acuerdo, pertenecen a una sociedad funcional de acceso directo.[42] En este aprieto, típicamente moderno, su dignidad pasa por su identidad categorial común. El sentido de la propia valía ya no puede basarse principalmente en el linaje, en el clan. Una buena parte de esa valía se encontrará habitualmente vinculada a alguna otra identidad categorial.

Sin embargo, las identidades categoriales también pueden resultar amenazadas, o quedar incluso humilladas. Cuanto más integrados nos encontremos en la sociedad moderna, tanto más será esa la forma en que se nos plantee la cuestión de la dignidad. El nacionalismo es moderno porque es una forma característicamente moderna de responder a la amenaza que representa la progresiva ola de modernización. Las élites han sido siempre propensas a

experimentar una espectacular pérdida de dignidad al verse confrontadas con el poder de un conquistador. Una forma de responder consiste en luchar, y otra en llegar a un acuerdo con los conquistadores sobre la base de una misma identidad y sentido del honor tradicionales. Otra más consiste en hacer, por la fuerza, que una nueva identidad categorial se convierta en vehículo de la dignidad buscada. Justamente (una subespecie de) esta segunda reacción es lo que llamamos nacionalismo. Pero se trata de algo esencialmente moderno. La rebelión que conoció la India en 1857 fue, en parte, un intento de suprimir esta perenne posibilidad de pérdida de dignidad, pero se produjo en un contexto premoderno, y por ello, en este sentido, no constituyó un movimiento nacionalista, como lo fue el posterior Congreso.

El moderno contexto del nacionalismo es, a su vez, lo que dirige la búsqueda de dignidad al exterior. Ninguna identidad humana se constituye de forma puramente íntima. El otro siempre desempeña algún papel. Pero puede tratarse de un papel de espejo, de contraste, de forma de definir lo que no somos, para bien o para mal. Por consiguiente, los aborígenes del mundo recién «descubierto» configuraron a los europeos poscolombinos. El «salvaje», el ajeno a la civilización, proporcionó a los europeos un modo de definirse a sí mismos, unas veces favorablemente (aplicándose a sí mismos el término «civilizado» como forma de autogratificación), y otras desfavorablemente (considerando corruptos a los europeos, por contraposición al «noble salvaje»). Este tipo de referencias basadas en el otro no requiere interacción. De hecho, cuanta menos interacción haya, mejor, ya que, de lo contrario, el estereotipo podría encontrar resistencia.

No obstante, el otro también puede desempeñar un papel directo, cuando es preciso su reconocimiento para que yo sienta confianza en mi identidad. En la época premoderna, esta fue la norma rectora de la relación con las personas íntimas, pero no tuvo la misma importancia en la relación con las personas extrañas. Las identidades se definían por referencia al otro, pero no en función de las reacciones del otro. Por supuesto, allí donde esto último se tiene en cuenta, el modo de interacción resulta crucial. Quizá debiéramos corregir esta última afirmación: debido al gran papel que desempeña la ilusión, el modo en que las partes conciben la

interacción resulta crucial. Sin embargo, el punto clave estriba en que la interacción sea concebida como un elemento crucial por los propios portadores de la identidad.

Me gustaría argumentar que las identidades del mundo moderno se forman cada vez más en esta relación directa con los otros, en un espacio de reconocimiento. No puedo exponer aquí los argumentos que sostienen la tesis general,[43] pero espero que esto sea evidente en el caso del nacionalismo moderno. La política nacionalista moderna es un espécimen de la política de la identidad. De hecho, el espécimen original: las luchas nacionales son la sede a partir de la cual el modelo se difunde y llega a aplicarse al feminismo, a las luchas de las minorías culturales, al movimiento gay, etcétera. La obra de alguien como Frantz Fanon,[44] escrita en el contexto de las luchas anticoloniales pero fuente de inspiración de temas reactivados en otros contextos, ilustra los vínculos. El fuerte sentimiento nacional entre las élites surge habitualmente durante la primera fase, debido a que el valor de una identidad se encuentra amenazado.

Esta identidad es vulnerable a la ausencia de reconocimiento, en primer término, por parte de los miembros de las sociedades dominantes. Sin embargo, posteriormente ha desarrollado un escenario público mundial en el que los pueblos se ubican a sí mismos, en el que consideran que se les evalúa, y en el que les importa dicha evaluación. Este escenario mundial está dominado por un vocabulario relativamente avanzado, hasta el punto de que incluso sea necesario descubrir neologismos de forma periódica con el fin de realizar distinciones eufemísticas. De ahí que las que solían llamarse sociedades «atrasadas» hayan empezado a denominarse «subdesarrolladas» después de la Segunda Guerra Mundial, y de ahí también que, posteriormente, incluso esta denominación pasase a considerarse poco delicada, llegando de este modo a la presente división en países desarrollados y países en vías de desarrollo. En el telón de fondo del nacionalismo moderno, que impulsa la voluntad de ponerse al día, cada sociedad, a su propia manera, queda inscrita en este lenguaje común, lo que a su vez vivifica el mundo de la esfera pública.

De este modo, el nacionalismo moderno conecta con algo perenne.

La conquista, o la amenaza de conquista, nunca ha sido algo bueno para el sentido del valor propio. Sin embargo, la totalidad del contexto en el que surge este nacionalismo –un contexto de sucesivas oleadas de modernización (institucional)–, y el desafío de la diferencia resultante –el desafío del auge de las identidades categoriales–, unidos a la creación de una esfera pública mundial como espacio de reconocimiento, constituyen la quintaesencia de la modernidad. Nos encontramos muy lejos de las reacciones atávicas y de las identidades primitivas.

De ahí que la primera fase del nacionalismo moderno, la del rechazo a la incorporación, surja del sentimiento de una necesidad de diferencia en el contexto de la modernización pero se viva en un registro de dignidad, de una identidad potencialmente amenazada en su valor, y en un espacio creciente de reconocimiento.

Supongamos que todo esto es cierto (una proposición que antes contaba con muy pocas probabilidades); sin embargo, aún sigue explicándonos únicamente la primera fase. ¿Cómo llega a generalizarse el nacionalismo y a galvanizar a poblaciones enteras? ¿Cómo se difunde más allá de las élites?

La respuesta a esta pregunta será aún menos satisfactoria que la respuesta a la anterior pregunta. No parece haber un mecanismo único. A veces un liderazgo carismático con gran poder imaginativo puede hacer del nacionalismo un movimiento de masas, vinculando la aspiración nacional a la miríada de quejas existentes. Esto es lo que sucedió, por ejemplo, en el caso de Gandhi durante la «Marcha de la sal».[45] Con frecuencia, el movimiento se difunde lentamente y va pasando de las élites originales a quienes se esfuerzan por emularlas, acceder a ellas y tomarlas como modelo. Y si tenemos en cuenta el hecho de que la propia modernidad, como hemos visto más arriba, tiende a generalizar la transformación de la alta cultura original, podremos comprender cómo es posible que un creciente número de estratos demográficos llegue a experimentar su situación en los términos inicialmente definidos por las élites.

Estas son algunas de las formas en que la masa popular puede llegar a compartir la aspiración nacionalista original y el sentido de poseer

una identidad vulnerable. Pero existen otros modos de que el nacionalismo llegue convertirse en un movimiento de masas, en el que las personas corrientes sean reclutadas sin que compartan necesariamente la perspectiva original. En ocasiones, las minorías activas, movidas a su vez por miedos y aspiraciones nacionalistas, pueden conseguir sembrar la discordia, la desconfianza y el odio entre poblaciones que, hasta ese momento, habían vivido juntas con cierta amistad. Los asesinatos terroristas pueden lograr esto, o las atrocidades perpetradas por las bandas armadas, que se identifican con uno de los grupos y atacan a los miembros de la otra comunidad. Las personas no involucradas pueden empezar a desconfiar de sus vecinos, a pesar de que tampoco ellos estén involucrados. Cada comunidad se une en torno a sus propios miembros, por efecto del temor y en búsqueda de protección. Sin embargo, el resultado es que comienzan a perdonar a sus «defensores» o, al menos, a no protestar por las acciones de sus sedicentes escuadrones de «autodefensa», lo que tal vez empiece a expulsar a los ahora poco recomendables vecinos. El escenario resulta en extremo deprimente y familiar, habida cuenta de los recientes acontecimientos de Croacia y Bosnia.

Al final, cada una de las comunidades se alinea contra la otra, y quizás llegue incluso a quedar geográficamente separada en bolsas de población «étnicamente limpias» que con frecuencia se sienten traicionadas y desconcertadas y repletas de un odio y un miedo alimentado a base de historias de atrocidades. Cada comunidad se encuentra entonces entre las garras de un poderoso nacionalismo, un nacionalismo infernal por su particular forma de «autodeterminación» étnicamente pura, aunque, para las masas, la motivación pueda tener poco que ver con una llamada a la diferencia y una sensación de identidad amenazada. Este nacionalismo nace de una sensación de amenaza física, del miedo a tener que desplazarse, o incluso a ser objeto de exterminio, por efecto de la acción de un otro hostil. Cada una de las comunidades tiene la sensación de que la otra se confabuló primero contra sus desprevenidos miembros y de que su propia movilización es secundaria y de naturaleza defensiva. La tragedia es que, con frecuencia, ninguna de esas suposiciones es cierta: la escisión fue, en cierto sentido, generada por unas minorías violentas y decididas, enfrascadas en un juego de provocación y contraprovocación, y

objetivamente aliadas en la gradual dilución de los lazos de convivencia, incluso de matrimonios mixtos, que podían haberse venido estableciendo durante siglos.[46]

Muchos de los nacionalismos de masas de nuestros días pertenecen a esta variedad secundaria y defensiva, y representan una respuesta a la percepción de una amenaza de expulsión o genocidio. Los infernales ciclos de matanzas entre los armenios y los azerbaiyanos, los georgianos y los abjasios, etcétera, son de este tipo. Pero esto no quiere decir que estos nacionalismos sean de un género enteramente diferente. Y ello debido a que es frecuente encontrar, en algún momento de la secuencia causal, la acción de las élites minoritarias, que se vieron impulsadas por la clásica motivación de la diferencia que he descrito más arriba. Lo que sí distingue a estos nacionalismos, no obstante, es que la difusión del movimiento nacionalista no es el resultado de que una creciente cantidad de estratos demográficos haya llegado a compartir la aspiración original como consecuencia de su conversión a los postulados nacionalistas, como sucedió con Gandhi y la Marcha de la sal, sino que es más bien el resultado de una (frecuentemente manipulada) política de división y mutua amenaza –no tratándose, en este caso, de una amenaza para la identidad, sino de una amenaza física de exilio o aniquilación. Quisiera llamar defensivo a este tipo de nacionalismo, pero hemos de recordar que, en su origen, encontramos habitualmente un nacionalismo de aspiración minoritaria. Y desde luego, también puede ocurrir que, a lo largo del tiempo, en una tercera fase, un nacionalismo defensivo de masas vaya poniéndose gradualmente del lado de alguna variante de la aspiración original.

El auge de los «nacionalismos» comunales en la India ilustra estos mecanismos. Antes de las agitaciones de masas del siglo

xx

, los hindúes y los musulmanes disfrutaban con frecuencia de un grado de convivencia difícil de imaginar en nuestros días. Ambas comunidades participaban en una forma de sincretismo. En algunas partes del subcontinente, los hindúes habrían llegado a asistir a la celebración del mes sagrado de Muharram, mientras que los musulmanes habrían asistido al festival de Dussehra. Las protestas

que surgieron con el cambio de siglo provinieron al principio de las élites de las dos comunidades, que deseaban propiciar y propagar una versión más pura y más coherente de sus respectivas identidades religiosas.

Los motivos para la reforma religiosa y la purificación son siempre, por supuesto, plurales y complejos. Sin embargo, me propongo sostener que parte de la motivación obedece a la razón expuesta más arriba. La reforma hindú, por ejemplo, desde Rammohan Roy en adelante, obtuvo un estímulo parcial del hecho de la dominación, de la admiración que sentían los hindúes hacia la capacidad de disciplina y organización de los dominadores y del deseo de encontrar fuentes hindúes para una identidad que pudiera sostener esas mismas prácticas, una vez reformadas. Uno de los inconfesables subproductos de esta situación fue que el sincretismo popular, junto con otras muchas prácticas del hinduismo popular, fue juzgado inaceptable. Para expresarlo en los términos usados por la Sociedad Arya Samaj, se trataba de «idolatría».

Un enfoque similar, acuñado en los mismos términos, proviene del lado de la reforma musulmana. Estos movimientos de reforma, que terminaron orientándose hacia un Islam más puro y más basado en la Ley Sharia[47], que condenaban diversas prácticas populares e incluían en ocasiones distintos aspectos del sufismo, han sido una característica observable durante el último siglo o algo más. De hecho, comenzaron un poco antes si incluimos el movimiento fundamentalista wahhabi. Una vez más, sería un crudo exceso de simplificación explicar enteramente esos movimientos como sendas respuestas a un «llamamiento a la diferencia». Sin embargo, la necesidad de responder a un Occidente conquistador y las heridas infligidas a la autoestima del Islam, que es a su vez una antigua civilización conquistadora, han representado, casi con certeza, un estímulo para estos movimientos.

La iniciativa de romper la convivencia sincrética, por tanto, proviene de las élites implicadas, al menos en una medida notable, y siempre en conjunción con el llamamiento a la diferencia y con la amenaza a la identidad. Y de hecho, la Sociedad Arya Samaj hizo efectivamente un llamamiento para que los hindúes dejasen de participar en la celebración del Muharram, y, para completar el

vínculo que buscamos, los miembros de Arya Samaj formaron parte del núcleo del que acabó emergiendo el movimiento Rashtriya Swayamsevak Sangh[48] y, más tarde, el Partido Bharatiya Janata[49], abanderados del contemporáneo comunalismo hindú.

Sin embargo, la segunda fase se ubica entre el momento de los bienintencionados llamamientos al abandono del sincretismo y la actual violencia y desconfianza comunal. Mi argumento consiste en que, a diferencia del nacionalismo panindio de Gandhi, seguido por Nehru, que había sido popularizado mediante la difusión del objetivo que se pretendía lograr, el comunalismo destrozó la convivencia sincrética, principalmente mediante enfrentamientos y conflictos que hicieron brotar una creciente reacción de defensa. Para el político Mohammed Ali Jinnah y quienes le rodeaban, el impulso para la formación de Pakistán tenía mucho que ver con la preservación de una identidad musulmana modernizada (y, en el caso de Jinnah, bastante secularizada), surgida como reacción frente al peligro de verse abrumadoramente superados en número en un Estado hindú. Los musulmanes temían que su particular «llamamiento a la diferencia» corriera el riesgo de quedar sofocado por la respuesta india a su propio llamamiento. Sin embargo, la Liga Musulmana arrasó en las zonas musulmanas de la India, en las elecciones de 1941, con un eslogan popular que decía: «¡El Islam en peligro!». Lo que se intentaba conjurar era una amenaza de un tipo más directo y agresivo. La ideología de una nación paquistaní se propagó como una forma de nacionalismo defensivo.

Por supuesto, desde entonces, y en una tercera fase, la original aspiración positiva puede haberse propagado a lo largo y ancho de la sociedad paquistaní. No es fácil juzgar en qué medida se ha producido esta propagación, porque las actitudes defensivas y las amenazas aún siguen siendo fundamentos importantes de la unidad paquistaní.

He estado tratando de colmar la laguna observada en la explicación de Gellner y en el complemento que yo mismo, inspirándome en Anderson, le había proporcionado. Esto nos ha enseñado algunas cosas relacionadas con el contexto de las modernas luchas nacionalistas, incluso ha logrado enseñarnos algo acerca de qué es

lo que puede convertir esas luchas en algo prácticamente inevitable. Sin embargo, las fuentes de las aspiraciones nacionalistas se nos escapaban. Ha sido como representar Hamlet ante nuestros ojos sin dejarnos ver al príncipe. He tratado de explicar el trozo que falta invocando el contexto de una modernidad en expansión y mencionando el llamamiento a la diferencia que dicha modernidad hace surgir entre los pueblos que han emprendido el camino de esa expansión. Este llamamiento, vivido por las élites en un registro de dignidad, puede convertirse, de un buen número de modos, en la base de un movimiento de masas, incluyendo algunos bastante siniestros y destructivos que tienen poco que ver con el llamamiento mismo.

¿Qué nos dice esto sobre los tipos de nacionalismo? ¿Podemos concebirlo como realidad homogénea? Aquí se nos plantean numerosas dificultades, y veo que mi teoría se encuentra ya en peligro de quedar deshecha, debido a que ubica fenómenos como el de las distintas formas de «fundamentalismo» islámico que se observan en el Tercer Mundo (Irán, Argelia) en la misma categoría que el nacionalismo. De hecho, en la medida en que estoy tratando de explicar el nacionalismo como un llamamiento a la diferencia que se produce como reacción a la ola de «modernización», que se vive en un registro de dignidad amenazada y que construye una identidad nueva y categorial como vehículo para esa dignidad, también podría estar hablando del surgimiento de los partidos marxistas en determinados contextos del Tercer Mundo.

Esto no es algo que, en sí mismo, me preocupe. Tal como argumenta Liah Greenfeld (y me da la impresión de que mi explicación tiene mucho en común con la de esta autora),[50] esto podría representar incluso un plus para la explicación. No deberíamos convertir en fetiches nuestras distinciones preliminares de vocabulario. ¿Y qué más da que las categorías que emergen de la explicación incluyan más de lo que anteriormente denominábamos «nacionalismo»? Si algún elemento común queda verdaderamente iluminado, eso habremos ganado.

Ahora bien, una vez expresada la muy importante reserva de que no pretendo reducir el integrismo islámico a un único modo de explicación, ya que estamos abordando una realidad compleja,

multifacética y saturada de determinaciones, quisiera no obstante argumentar que sus diversas manifestaciones presentan algunos de los rasgos propios del perfil que acabo de indicar esquemáticamente. A juzgar por todas las proclamas de hostilidad e indiferencia, el sentido de estar operando en un escenario mundial gobernado por el registro de la dignidad amenazada se encuentra muy presente, y lo mismo sucede con el rechazo en exceso vehemente de Occidente (o de su quintaesencia, los Estados Unidos, el «gran Satán») y con la tremenda sensibilidad ante las críticas provenientes de este mismo bando. Si algo caracteriza a las sociedades islámicas es quizá el hecho de que resulten más vulnerables a una amenaza a su autoestima cuyo impacto provenga de una potencia superior, debido a que la autoimagen del Islam, como ya hemos indicado anteriormente, es la de una revelación definitiva, destinada a difundirse sin encontrar oposición. El sentido islámico de la Providencia, si cabe utilizar esta expresión cristiana, puede enfrentarse a la posición de los conquistadores, pero tiende a quedar desconcertado ante la experiencia de impotencia y conquista.

Una vez más, pese a todas las proclamas de lealtad a los orígenes, este integrismo resulta, en ciertos aspectos, muy moderno. Moviliza a las personas de una forma moderna, mediante movimientos horizontales y de acceso directo; de este modo, no tiene problemas en utilizar «modernos» aparatos institucionales, como los cuerpos legislativos electos, los Estados burocráticos y los ejércitos. Pese a que rechaza la doctrina de la soberanía popular y a que prefiere una especie de teocracia, también ha deslegitimado todas las jerarquías gobernantes tradicionales. La revolución iraní fue un alzamiento contra el Shah. Quienes gozan de una especial autoridad son exclusivamente quienes merecen «racionalmente» ostentarla, teniendo en cuenta la naturaleza y los objetivos del Estado –son pues, a saber, los expertos en la ley de Dios (por no mencionar el abuso, destinado a los medios, que hizo el ayatolá Jomeini de las formas judiciales islámicas al promulgar su fatwa contra Salman Rushdie).

De hecho, parece poder predicarse con verdad de todos los fundamentalismos lo siguiente: que son paradójicamente tanto más modernos cuánto más fielmente creen atenerse a la tradición,

empezando por la ubicación original del término, utilizado en las doctrinas de algunas sectas protestantes, de infalibilidad bíblica. Esta es, de hecho, una doctrina que sólo se ha venido sosteniendo durante los últimos siglos. Y lo que es más importante, es posible dudar de que ni siquiera los cristianos hayan entendido claramente esta cuestión en los siglos anteriores. Esta noción supone un concepto moderno de la verdad literal en el tiempo secular que es, en parte, deudor de nuestro imaginario social y de nuestra ciencia. Los cristianos de los primeros siglos vivían en un mundo en el que el tiempo secular se hallaba entretejido con diversos órdenes pertenecientes a una época dorada, con varias dimensiones de la eternidad. Desde la perspectiva de este sentido del tiempo, puede ser difícil explicar simplemente lo que se ventila en la pregunta de si la voz «día» en el Génesis significa «literalmente» las 24 horas que median entre una puesta de sol y la siguiente, por no mencionar la dificultad de convencer a alguien de que ha de preocuparse por este extremo.

Además, considerar al nacionalismo, al internacionalismo proletario y a los fundamentalismos religiosos desde un mismo registro puede ayudarnos a comprender su interacción, esto es, la circunstancia de que, con tanta frecuencia, se encuentren combatiendo de hecho por el mismo espacio. El nacionalismo árabe despeja el camino al integrismo islámico,[51] del mismo modo que el final del marxismo soviético deja la vía expedita a virulentos nacionalismos. La búsqueda de una identidad categorial, la respuesta al llamamiento a la diferencia y la disposición a ser el vehículo de la anhelada dignidad pueden adoptar muchas formas. Es comprensible que el descrédito de unos robustezca el atractivo de los otros.

Además, este tipo de diversidad y rivalidad se difumina en la que existe entre las diferentes definiciones de nacionalismo. En muchos países, las identidades nacionales que han competido por la lealtad de las personas han sido menos numerosas y más incluyentes: los quebequeses y los canadienses, los eslovacos y los checoslovacos, los escoceses y los británicos. De hecho, la lucha entre el nacionalismo de los seguidores de Nehru y la de los partidarios de una India hindú podría clasificarse como uno de esos tipos de rivalidad, en vez de como una lucha entre una identidad nacional y una identidad religiosa. En todas las luchas invocadas en este

párrafo y en el anterior, parece como si hubiera una laguna que esperara ser colmada. Y justamente sobre ella estoy intentando arrojar alguna luz.

Por consiguiente, no estoy excesivamente preocupado por el hecho de que mi explicación pueda llevarnos a juntar cosas que ahora clasificamos bajo diferentes epígrafes. El hecho de comprender el nacionalismo en términos de un «llamamiento a la diferencia» nos permite una gran variedad de respuestas diferentes. La aspiración de asumir ciertas formas de modernidad confiando en los propios recursos culturales puede obviamente representarse de muchas maneras distintas, dependiendo de cuáles sean las competencias cuyo control se desea asumir y de cuáles sean los recursos culturales con los que se espera atenderlas. Las consideraciones que aduce Gellner, al igual que otras, explican sin duda por qué una de las cosas cuyo control quiere asumir la gente es el poder estatal; de ahí la cuasiuniversal validez de su definición de nacionalismo. Sin embargo, también podemos observar cómo puede surgir, dadas ciertas circunstancias especiales, un fenómeno como el «nacionalismo» quebequés anterior a 1960.

No obstante, vale la pena señalar aquí una diferencia: la que existe entre, por un lado, el nacionalismo liberal, como, por ejemplo, el del contemporáneo independentismo de Quebec, y lo que, por otro, vemos desatarse hoy en Bosnia. Hay algunas raíces comunes, como ya he expuesto en mi esquema, pero también existen claras diferencias cualitativas. La idea de que ambos son manifestaciones de la misma fuerza pero difieren por su virulencia es un grave error. No se trata simplemente de que la segunda fase en Bosnia haya sido puramente «defensiva», en el sentido que aquí he expuesto. Los nacionalismos difieren, de modo más fundamental, como acabo de decir, en función del poder que quieren asumir.

Ahora bien, en algunos nacionalismos, una parte de lo que se define como deseable modernidad es el régimen de derechos liberales y ciudadanía igualitaria que se atribuye a todos los miembros de la unidad política, con independencia de sus diferencias, incluso con independencia de su etnicidad. Estos nacionalismos han asumido –o sería mejor decir que nunca perdieron– las aspiraciones al patriotismo de las revoluciones fundadoras anteriores al

nacionalismo. Las «naciones» originales que estas revoluciones trataron de liberar se concebían como naciones compuestas por hombres libres que habitaban en sociedades históricamente definidas. El hecho de que la noción de «hombres libres» excluyera, de cierta forma, a las mujeres y, de otra, y más cruel, a los esclavos afromericanos no logro embotar completamente la fuerza de este principio. Al contrario, esta fuerza era parte del complejo de factores que finalmente condujeron a la eliminación de esas exclusiones.

La primera oleada de nacionalismos en Europa, una oleada que creció por oposición a la Santa Alianza, pertenecía a este tipo liberal. Conservaba el Verfassungspatriotismus[52] de las revoluciones; su sentido de nación incorporaba los principios constitucionales del liberalismo. El contemporáneo nacionalismo de Quebec pertenece a este tipo.

Desde luego, el nacionalismo liberal está sometido a tensiones. Todos son ciudadanos sin distinción y, no obstante, el Estado encuentra su razón de ser en una nación cultural a la que no todos los ciudadanos pertenecen. Aquí es preciso gestionar algunas tensiones. Sin embargo, no se trata de sacrificar la universalidad en el altar de la nación, ya que esto significaría traicionar la identidad.

Muy diferentes son los modos de nacionalismo en los que lo que debe asumirse no incluye, ni siquiera en ciertos casos, este patriotismo liberal, como sucedió en los movimientos alemanes protonazis, en los que este tipo de patriotismo se rechazaba como un elemento extraño, como una porción de «Zivilisation» contraria a la «Kultur» de la nación. Y también son muy diferentes los modos de nacionalismo en los que la política liberal nunca encontró asidero, como sucedió en los Balcanes. En estos casos, es posible encontrar formas en las que la aspiración incluye el poder estatal, el desarrollo económico, e incluso algo como la abolición de las jerarquías tradicionales en nombre de la soberanía popular. Pero no hay nada que impida una definición de la nación en términos puramente étnicos, o incluso raciales. Cuando tal es el caso, los elementos de política moderna que se hayan adoptado no son de ninguna ayuda. En vez de eso, agravan las cosas. Pese a que los transgredan con frecuencia, las sociedades tradicionales reconocen,

al menos, algunos límites morales en el tratamiento dispensado a los extraños. Pero a la soberana voluntad nacional, fuente de todo derecho, nada puede oponerse.

Las sociedades premodernas incorporan a menudo distintos grupos en una especie de jerarquía de complementariedad, en la que cada uno de ellos tiene su propio nicho –al modo, por ejemplo, en que los griegos operaban frecuentemente como mercaderes en el Imperio Otomano–. De aquí a una igualdad de derechos mediaba un abismo, pero de hecho confería una posición casi segura. Sin embargo, el extraño no tiene cabida en un régimen de soberanía popular en el que el pueblo es definido en términos étnicos. Además, según las reglas de la autodeterminación, los extraños que alcancen un número suficientemente amplio pueden impugnar el derecho que se tiene al territorio. Añadamos a esto el sentido de la amenaza que se halla presente en el nacionalismo defensivo y el escenario quedará listo para la limpieza étnica.

Está claro que este tipo de nacionalismo, pese a que, en parte, posee unas raíces similares a las del nacionalismo liberal, y a pesar de que crezca y opere en el contexto de la modernidad, es un espécimen completamente diferente, una entidad que obedece a una dinámica distinta. La explicación que aquí expongo no sólo debiera llevarnos a considerar que otros fenómenos (por ejemplo, algunos «fundamentalismos») son muy similares al nacionalismo, sino que también debería ayudarnos a distinguir entre las muy distintas modalidades que componen la categoría.

No he abordado aquí todos los demás tipos de objeciones. Pero con esto ha de bastar. He tratado de presentar una explicación del nacionalismo en dos planos, como si dijéramos: en uno de esos planos, he tratado de describir el contexto social y estatal en que tienen lugar las luchas nacionalistas, y también he tratado de señalar cuáles son los elementos que, al estar en juego, definen esas luchas; y en un segundo plano, en el que era más temerario aventurarse, he tratado de decir qué es lo que da pie al surgimiento de las aspiraciones nacionalistas y los movimientos nacionales. Sea cual sea la inexactitud de mis observaciones en este segundo plano (o, de hecho, en el primero), estoy convencido de que es preciso abordar el nacionalismo de esta forma bifurcada, y espero haber

contribuido a esclarecer algunas de las espinosas cuestiones que impiden nuestra visión de esta absorbente, perturbadora, pero al parecer ineludible, característica del mundo moderno.

Notas:

30. Este ensayo se publicó por primera vez en The Morality of Nationalism, Oxford University Press, Inc., 1997. (N. del E.)

31. Podríamos seguir a Ernest Gellner cuando define al nacionalismo como el «principio político que sostiene que la unidad política y la unidad nacional han de corresponderse» (Nations and Nationalism, Ithaca, Cornell University Press, 1983, pág. 1). La idea básica es que un pueblo, previamente definido como una unidad de cultura, lengua o religión, debería tener derecho a darse a sí mismo su propia forma política. Sin duda, esto subraya un tipo de movimientos, sentimientos e ideas eje de carácter político respecto del mundo contemporáneo, a saber, aquellas que guardan relación con ese principio. La cuestión que estoy planteando es la de si todas ellas tienen las mismas causas y se mueven en virtud de la misma dinámica.

32. Me baso aquí en ella.

33. Gellner, op. cit., pág. 39.

34. He tomado prestada esta terminología de Craig Calhoun. Véase, por ejemplo, su «Nationalism and Ethnicity», en American Review of Sociology, nº 19, 1993, pág. 230. Me he basado mucho en el trabajo de Calhoun al proponer, más adelante, la noción de sociedades de «acceso directo».

35. Gellner, op. cit., pág. 18. Aquí, sólo me he basado extensamente en una faceta de la teoría de Gellner, la del énfasis en la homogeneización funcional, que es esencial para la moderna economía. Sin embargo, el paso a una sociedad moderna y homogénea se vio también sometido al impulso de otras fuerzas. El

moderno Estado burocrático europeo ha venido creciendo durante unos cuantos siglos. Ha aumentado su radio de acción, ha invadido las vidas de sus ciudadanos, ha administrado sus territorios, tanto en las zonas próximas como en las alejadas, y ha hecho todo esto basándose en principios uniformes. No todas estas transformaciones vinieron impulsadas por motivos económicos (aunque, sin duda, muchas de ellas lo estuvieron). Sin embargo, el resultado proporciona en esencia la base desde la que parte la explicación de Gellner: este desarrollo histórico nos ha proporcionado el Estado homogéneo, con su uniformidad de lengua y cultura, indispensable para nuestro tipo de economía, así como para nuestro tipo de sociedad y organización política y para nuestros procedimientos administrativos. Y esto es lo que explica el nacionalismo.

36. Eugen Weber, Peasants into Frenchmen, Stanford, Stanford University Press, 1976.

37. Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, edición revisada, Verso, Londres 1991.

38. Ibid., pág. 37.

39. Calhoun, «Nationalism and Ethnicity», págs. 234-235. Quisiera reiterar hasta qué punto el debate que planteo en este apartado se ha inspirado en el reciente trabajo de Calhoun.

40. No he discutido el caso de los regímenes no democráticos basados en la voluntad popular, pero está claro que estos caminan en la misma dirección, y de hecho, llegan más lejos y a mayor velocidad. Dado que el hecho de que emanen de la voluntad común es esencial para su legitimidad, no pueden abandonar a sus ciudadanos a una situación de obediente pasividad, como gustaban de hacer los antiguos regímenes despóticos. Han de movilizar siempre a los ciudadanos mediante reiteradas expresiones de inquebrantable y unánime voluntad: elecciones fraudulentas, manifestaciones, desfiles del Primero de Mayo y cosas similares. Esta es la esencia del moderno «totalitarismo» en cuanto a sus diferencias con el antiguo despotismo.

En «Nationalism and Ethnicity», Calhoun subraya, sin embargo, la

facilidad con que la búsqueda de una identidad nacional, incluso en contextos democráticos, lleva a tratar de inducir en las personas la supresión de sus otras identidades (de género, religiosa, como miembro de alguna minoría cultural) en beneficio de la identidad «nacional». La moderna búsqueda del patriotismo está llena de peligros.

41. Muchos se «producen», no obstante, en una fase anterior, durante la cual el movimiento comienza a unir a poblaciones dispersas bajo una misma bandera en nombre de una supuesta historia común. De este modo, muchas lenguas oficiales de nuestros días han sido el resultado de la imposición de un dialecto, presentado como la «auténtica» lengua de pueblos enteros que, en épocas anteriores, hablaban un puñado de dialectos similares. Las lenguas nacionales vernáculas han tenido que «inventarse» casi siempre de este modo.

Probablemente se ha insistido demasiado en este punto con idea de desacreditar las demandas nacionalistas. Y, en conjunto, no es más que un gran número de revoloteos históricos que oscilan entre el mito y la mentira. Sin embargo, Calhoun argumenta convincentemente que, por sí mismo, esto no invalida las demandas que plantean los nacionalistas contemporáneos al afirmar su compartido sentido de la identidad nacional: «La etnicidad o las tradiciones culturales son bases para el nacionalismo cuando constituyen efectivamente una parte de la memoria histórica, cuando los inculcan como un hábito […], y no cuando (o debido a que) los orígenes históricos que reivindiquen sean exactos» («Nationalism and Ethnicity», pág. 222.)

42. No tiene por qué ser una sociedad política. Puede ser una instancia común diseminada, como es el caso de los grupos étnicos o religiosos.

43. Véase Charles Taylor, «The Politics of Recognition», en Multiculturalism and «The Politics of Recognition», Amy Gutmann (comp.), Princeton University Press, Princeton, 1992, págs. 25-73.

44. En especial Frantz Fanon, Les Damnés de la Terre, Maspéro, París, 1975. [Trad. cast.: Los condenados de la tierra, Tafalla, Txalaparta Argitaletxea, 1999.]

45. En un contexto de gran tensión, el 12 de marzo de 1930, el Mahatma Gandhi inició con una marcha a las salinas de Jalalpur una campaña de abierta desobediencia civil contra el gobierno inglés. Era una protesta contra una ley colonial que convertía en monopolio del gobierno el comercio de la sal. Gandhi reivindicaba la apertura de este comercio a todo habitante de la India. (N. del t.)

46. Afortunadamente, esta táctica no siempre tiene éxito. Hay signos que indican que los lazos entre los hindúes y los sijs del Punjab eran, en muchos casos, lo suficientemente fuertes como para soportar las atrocidades perpetradas por las bandas asesinas de los partidarios de un Khalistán independiente, pese a que el objetivo de esos terribles actos fuese claramente la instalación de un proceso autoalimentado de desconfianza y división. Una vez más, tras las masacres de la partición de 1947, las comunidades de la India parecieron encontrarse algo menos próximas al abismo. El secularismo quedó fortalecido por una temporada. Costó bastante tiempo que las fuerzas del chovinismo hindú realizaran el progreso que han protagonizado hasta hace poco.

47. La ley Sharia o de la Aberración indica el camino a seguir por las personas musulmanas y configura un derecho penal islámico que, por ejemplo, contempla la lapidación de las mujeres adúlteras en países como Nigeria. (N. del t.)

48. El Rashtriya Swayamsevak Sangh fue un movimiento parafascista de masas que abogaba por una India hindú. Propugnaban también la separación de la Liga Musulmana fundada en 1909 por Mohammed Ali Jinnah, un político que defendía la «teoría de las dos naciones» ideada por el poeta Allama Iqbal, según la cual los musulmanes de la India constituían una «nación» en sí misma. Este fue el origen de la idea de «Pakistán» como nación separada. La intransigencia del Rashtriya Swayamsevak Sangh y de la facción de Mohammed Ali Jinnah, cuyos enfrentamientos fueron a veces instigados por el poder colonial británico para debilitar al movimiento de liberación indio, acabaron en una inevitable partición. (N. del t.)

49. El Bharatiya Janata Party, o Partido del Pueblo Indio, es la principal coalición nacionalista hindú. Basan su éxito en la exaltación de la xenofobia y en la exacerbación de un sentimiento

de «pureza» nacional. (N. del t.)

50. Véase Liah Greenfeld, «Transcending the Nations's Worth», Daedalus 122, nº 3, verano de 1993, págs. 47-62. Puede hallarse una completa explicación de su punto de vista en Nationalism: Five Roads to Modernity, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.

51. Véase Martin Kramer, «Arab Nationalism: Mistaken Identity», Daedalus 122, nº 3, verano de 1993, págs. 171-206.

52. Literalmente, patriotismo constitucional. En alemán en el original. (N. del t.)

3

La psicología moral del nacionalismo[53]

Avishai Margalit

El nacionalismo no fue previsto

Los «profetas» del siglo

xix

, afirma Isaiah Berlin, previeron muchas de las principales tendencias del siglo

xx

: Burckhardt previó la importancia del complejo industrial-militar, Weber el crecimiento de la burocracia, Bakunin las revoluciones en los países del Tercer Mundo, Durkheim la anomia de la sociedad industrializada, Tocqueville el conformismo de las sociedades igualitarias y Marx el acelerado ritmo de cambio tecnológico y la concentración de los medios de producción en manos de unos pocos. Y sin embargo, nadie previó la central importancia del nacionalismo en la vida del siglo

xx

.

Es obvio que los pensadores del siglo

xix

–especialmente los que conocieron las revoluciones de 1848– eran conscientes de la fuerza del nacionalismo en Europa, pero, hacia el final del siglo, se creía, por lo general, que el nacionalismo se hallaba en su declive y que pronto desaparecería. Y había una sólida justificación para creerlo así –a saber, el carácter cosmopolita de la economía de mercado. Ni la producción ni el sistema financiero podían quedar confinados a la camisa de fuerza de las fronteras nacionales. Se esperaba que la expansión de la economía de mercado, en su forma capitalista, disminuyera el asidero del nacionalismo. Los sistemas de mercado serían mayores que las

unidades nacionales en cuanto a su producción y, sobre todo, en cuanto a su capacidad financiera. El nacionalismo se evaporaría al tener que competir con el mercado. El Manifiesto comunista expresa claramente estos puntos de vista: «Las diferencias nacionales y los antagonismos entre los pueblos se desvanecen de día en día […] debido a la libertad de comercio, al mercado mundial, a la uniformidad en el modo de producción y a las condiciones de vida que corresponden a este proceso».

Al principio del siglo

xix

, el economista Georg Friedrich List ya entendió el potencial antinacionalista de la libre economía de mercado.[54] Las críticas de List a Adam Smith y David Ricardo se centraron en el hecho de que omitían el nacionalismo como factor económico independiente –es decir, incidían en el hecho de que se desentendían de la nación como unidad económica orgánica. Tal como sostenía List, la microeconomía, en opinión de los economistas de mercado, trata del individuo, y la macroeconomía, del conjunto del mundo, mientras que la más importante unidad intermedia –la nación– se desvanece. Sin embargo, List, al igual que el «economista» romántico Adam Müller, creía que, en ausencia de la nación, la vida del consumidor individual carecía de sentido. Las elecciones que realiza el consumidor en el seno del mercado vienen, por lo general, determinadas por los parámetros de la cultura nacional. Únicamente este tipo de cultura puede dar sentido a las elecciones del individuo. Además, la misma nación tiene sus propias metas, y no es simplemente un medio para mejorar la suerte de los individuos o del conjunto de la humanidad. Pese a que List creía que los economistas de su época tendían a pasar por alto el aspecto nacionalista de las decisiones efectuadas por los productores, y aún más las de los consumidores, también creía que un mercado internacional sin fronteras ni restricciones lesionaría los intereses nacionales. Existen mutuas constricciones entre la nación y el mercado.

La misma carrera de List proporciona una ambigua evidencia de sus afirmaciones. Fue uno de los más coherentes y eficaces abogados de la German Zollverein, una unión aduanera que hizo de la economía

alemana una sola unidad (con la exclusión de Austria). Dado que se considera con razón que la Zollverein fue el paso determinante en la unificación de Alemania, esto parecería confirmar la teoría de List de que la economía sirve a la nación. Por otra parte, podría decirse que la abolición de los derechos de aduana en el interior de un mercado y la imposición de aranceles a los bienes provenientes del exterior muestra, de hecho, que es la economía lo que determina la naturaleza de la unidad política, y no lo contrario. Según esta última afirmación, la existencia de la German Zollverein debería apoyar la creencia de que el Mercado Común europeo, por ejemplo, acabará disolviendo el nacionalismo en la Europa del Este.

La mayor amenaza para el nacionalismo, sin embargo, no es la del comercio internacional, que implica la transferencia de bienes y dinero, sino la de la economía internacional, que implica un ilimitado trasvase de trabajadores. Una migración de trabajadores que circule de un Estado a otro y venga únicamente determinada por las necesidades del mercado es capaz de cambiar el carácter nacional de los Estados-nación, convirtiéndolos en sociedades inmigrantes, en las que la mentalidad de la población varía constantemente en función de esas necesidades.

En general, el temor a que un mercado internacional competitivo pueda suponer una amenaza para el nacionalismo se funda en la conciencia de que los mercados competitivos se basan en relaciones de éxito que no tienen en cuenta las relaciones de pertenencia de las personas. El fundamento de la orientación nacionalista, por el contrario, es la relación de pertenencia entre los miembros de una misma nación. Cuanto más sofisticado se vuelve el mercado internacional, lo que conduce a un aumento del transvase de trabajadores y cuadros, más pérdidas infligirán las relaciones de éxito del mercado a las relaciones de pertenencia de las naciones implicadas.

Yo sostengo que los pensadores que consideraban que la naturaleza del mercado y de la producción, a finales del siglo

xix,

constituía un motivo para creer que el nacionalismo se debilitaría, y que posiblemente llegaría incluso a desaparecer, tenían una razón

de peso para pensar de este modo. Incluso en el momento presente, me parece que la dirección de la influencia entre el mercado y el nacionalismo sigue siendo una cuestión abierta.

Friedrich List no pertenece al abigarrado arsenal de figuras que estudia Isaiah Berlin, pero no es una coincidencia que me haya valido de List como pensador que critica la economía cosmopolita en nombre de la idea nacionalista. Estuvo muy influido por el pensamiento romántico, y el romanticismo constituye la base del pensamiento de Berlin sobre el nacionalismo.

El romanticismo y el nacionalismo

Para comprender el pensamiento de Berlin, es importante distinguir entre el valor sistémico de una mundovisión y sus fundamentos psicológicos. Berlin cree que, en filosofía política, el adecuado valor sistémico no va necesariamente de la mano de una psicología adecuada. De hecho, uno tiene casi la impresión de que Berlin cree que existe una relación inversa entre ambas cuestiones: cuanto mejor es el valor sistémico, más superficial es la psicología y viceversa. En cualquier caso, y desde el punto de vista de Berlin, la corriente antiilustrada, con el romanticismo al frente, caló más profundamente en la psicología humana que la propia Ilustración. De ahí se sigue que las ideologías que emanaron de la Ilustración, como el liberalismo y el socialismo, se basaban en una psicología superficial. Por el contrario, el nacionalismo romántico, incluso en sus más peligrosas manifestaciones, hace gala de una profunda penetración en el carácter de la psicología humana, cuando no en el alma humana. Cualquier teoría social que aspire a ser relevante –el propio Berlin se interesa sobre todo en el liberalismo– debe, por tanto, tener en cuenta las necesidades psicológicas que no abordaron los románticos y que se supone satisface el nacionalismo.

Son muchos los pensadores que han debatido acerca de la influencia del romanticismo en el nacionalismo europeo, pero Berlin invierte el orden causal y considera que el propio romanticismo alemán es una respuesta a la humillación nacional. Fue Hegel quien sostuvo que Solger, Novalis y Kleist dieron una respuesta romántica a la Revolución Francesa. Pero Berlin fecha los acontecimientos en un instante incluso anterior y considera que la humillante situación de Alemania fue el resultado del hecho de que los ejércitos de Richelieu y Luis XIV hubieran aplastado a buena parte del pueblo alemán con el fin de sofocar el desarrollo del renacimiento protestante, convirtiendo, de este modo, a Alemania en un territorio atrasado repleto de sentimientos de inferioridad frente a la cultura francesa. Desde el punto de vista de Berlin, la Revolución Francesa

sólo fue un acontecimiento más entre los que subrayaron el atraso de Alemania, en contraste con la Ilustración francesa, que surcaba las olas de la revolución.

Los efectos de la humillación nacional incluían tanto ilusiones compensatorias como intuiciones sensatas. Las personas que habían sido humilladas se consideraban a sí mismas como los representantes de una especie de «gran espiritualidad», en contraste con los materialistas que habían infligido la humillación, a quienes consideraban como la encarnación de la eficiencia, la frialdad, el intelectualismo y el desapego humano. Desde el punto de vista de esas personas humilladas, ellas mismas encarnaban la sensibilidad humana, la calidez, el alma poética y la proximidad espiritual a «lo que realmente importa en la vida» y, por consiguiente, su inferioridad tenía que ser artificial y transitoria. Las personas humilladas se consideraban a sí mismas espontáneas, generosas y capaces de intensas emociones e intrépidos gestos, por oposición al carácter calculador e intelectual de los opresores. En resumen, ellos eran como la rama doblada del poema de Schiller, que muy pronto se enderezaría como un resorte y azotaría a su torturador.[55] Hay mucho de ilusorio en esta familiar autoimagen del pueblo en las naciones y clases humilladas. Por otra parte, bien puede suceder que estas personas tengan algunas intuiciones como resultado de haber sido humilladas o, más exactamente, debido a que su subordinación les exige una sensibilidad humana que, por lo general, falta en los opresores. Estos últimos, a causa de su posición de superioridad, son propensos a comportarse de manera altiva y arrogante, lo que les vuelve humanamente insensibles.

Son muy pocas las corrientes de pensamiento que hayan tenido una influencia tan profunda en la cultura de los sentimientos como el romanticismo. Su influencia en la cultura de los sentimientos nacionalistas fue particularmente grande. Comprender el romanticismo implica conocer algo importante sobre el nacionalismo europeo. Por supuesto, el romanticismo no debe identificarse únicamente con la variedad alemana, del mismo modo que la Ilustración no debe identificarse únicamente con la variedad francesa, pese a que Alemania y Francia sigan siendo los representantes destacados de estas dos corrientes de pensamiento. Con todo, debería recordarse que la influencia de Rousseau en el

romanticismo fue quizá mayor que la de cualquier otro pensador. Rousseau tuvo también una gran influencia en el nacionalismo romántico. Sin embargo, no fue el nacionalismo político de Rousseau el que influyó en el pensamiento de Berlin, sino más bien el nacionalismo cultural de Herder, que nació en la misma ciudad que Berlin –Riga, la capital de Letonia.

El nacionalismo político se centra en la idea de que la suprema expresión de una nación es su voluntad política soberana tal como es encarnada por el Estado-nación. Los individuos participan en la nación siendo ciudadanos del Estado-nación. Según este concepto, obedecer las órdenes del Estado y serle leal se consideran las más eminentes expresiones de pertenencia a la nación. Sólo un miembro de la nación puede ser un «auténtico» ciudadano del Estado-nación, mientras que los miembros de las minorías son, en el mejor de los casos, ciudadanos nominales.

El nacionalismo cultural, por el contrario, considera que la nación es una entidad orgánica cuya suprema expresión es la cultura nacional –en particular, la lengua nacional. Para este tipo de nacionalismo, la política no es una expresión esencial de la nación, sino únicamente un medio de garantizar una expresión cultural independiente y creativa en aquellos casos en que la cultura y la lengua se encuentren amenazadas. Según este concepto, la política es más un medio que un fin. La cultura, más que las manifestaciones de la voluntad política, es el punto central de la identidad nacional.

Berlin no sólo tuvo conocimiento del nacionalismo cultural a través de la versión de Herder, sino también a través de la versión sionista, tal como la formula Ahad Haam. El mentor de Berlin en el movimiento sionista fue Chaim Weizmann, que dirigió durante largos años dicho movimiento. El propio Weizmann pasó la mayor parte de su vida en la diplomacia sionista y en la actividad política, pero estuvo muy influido por el sionismo cultural de Ahad Haam.

Berlin apoyaba al sionismo político, que se proponía establecer un Estado para los judíos, pero consideraba que el Estado era tan sólo un medio para garantizar la existencia nacional del pueblo judío. Dadas las circunstancias históricas en que vivían los judíos de aquella época, el Estado era quizá el único medio para alcanzar ese objetivo, pero seguía siendo un medio y no un fin. Berlin

consideraba que el Estado era sólo un posible marco para la existencia nacional, pero de ningún modo su objetivo. Se encontraba ciertamente muy alejado del nacionalismo de sangre y tierra –al igual que Karl Kraus, Berlin creía que esta combinación letal sólo provocaba tetania.

El nacionalismo cultural de Herder es, en un importante sentido, un tema que hoy aparece más bajo la etiqueta del «multiculturalismo» que bajo la del «nacionalismo». Cuando el pensamiento antiilustrado se vehicula a través del nacionalismo político, la implicación apunta a un tipo de psicología diferente a la que resulta característica en el caso de que el vehículo sea el nacionalismo cultural. El pensamiento antiilustrado que se basa en el nacionalismo político critica la encubierta asunción ilustrada de que las sociedades futuras podrán abandonar la política. En el liberalismo del «laissez-faire», se supone que el mercado sustituye a la política. El único tipo de lucha legítima en el pensamiento del laissez-faire es el asociado con las transacciones económicas. Según este punto de vista, se supone que los acuerdos contractuales entre los individuos y las empresas zanjan todos los conflictos. Lo que se asume es que todos los conflictos entre personas racionales pueden zanjarse siempre que se permita a esas personas comunicarse libremente unas con otras.

También los socialistas reconocieron la posibilidad, sujeta a principios, de que la política pudiera desaparecer. Se suponía que eso es lo que sucedería en las sociedades socialistas, en donde los conflictos de clase habrían sido eliminados. Carl Schmitt es el más destacado exponente contemporáneo de la crítica antiilustrada de esta suposición.[56] Schmitt define las áreas de la actividad humana en función de sus dicotomías fundamentales. La lógica se organiza en torno al contraste entre la verdad y la falsedad; la estética, en torno al contraste entre la belleza y la fealdad; la ética, en torno al contraste entre el bien y el mal; y la religión, en torno al contraste entre lo sagrado y lo profano; mientras que la política se organiza en torno al básico contraste entre el amigo y el enemigo. La pretensión de que la política pudiera desaparecer implica que la polaridad entre el amigo y el enemigo podría quedar disuelta en la esfera de la organización social. En opinión de Schmitt, sin embargo, esta es una asunción utópica e ilusoria. No hay nada como

el nacionalismo para agudizar la dicotomía política básica entre el amigo y el enemigo.

Permítanme que ofrezca una parábola. Los seres humanos son como criaturas que recorren una tierra desconocida, seres que desconocen cuál es su posición en el mapa. Tratan de averiguar dónde se encuentran por medio de la triangulación. Lo que han de hacer es localizar dos puntos sobresalientes del mapa que se encuentren a la vista desde su posición actual. Primero trazan unas líneas imaginarias que, partiendo de esos dos puntos, van a cortarse en el lugar en el que se encuentran en realidad, y después trazan líneas en el mapa que, partiendo de la representación de esos dos puntos, muestren el mismo ángulo de inclinación y la misma dirección que las líneas imaginarias que parten de los lugares reales que pueden ver en su entorno. El punto de intersección de las dos líneas en el mapa les indica entonces en qué lugar se encuentran. De este modo, y desde el punto de vista de Schmitt, necesitamos enemigos para poder hacer la «triangulación» que nos indica dónde estamos. Tener un enemigo es el principal medio que tenemos para adquirir una identidad.

En opinión de Schmitt, sólo el nacionalismo político hace justicia a la necesidad humana básica de unirse a los amigos y combatir a los enemigos. La oposición entre el amigo y el enemigo no puede reducirse a ninguna otra. El ámbito político no es sólo un ámbito autónomo, es también la más fundamental de todas las áreas de la actividad humana. En otras palabras, es más fácil reducir la verdad y la falsedad, la belleza y la fealdad, el bien y el mal, lo sagrado y lo profano a la oposición política básica entre el amigo y el enemigo que lo contrario. Esta idea pesimista de que no existe posibilidad de eliminar la división de la humanidad en amigos y enemigos significa que no existe, en principio, ninguna posibilidad de lograr unas relaciones armónicas entre todos los seres humanos. Uno puede cambiar de bando, de modo que el enemigo de ayer se convierta en el amigo de hoy, y viceversa, pero las personas no pueden existir sin el «nosotros» y el «ellos».

Es posible que Berlin sea escéptico respecto de la posibilidad de crear armonía entre las personas, pero ciertamente no cree que los seres humanos tengan una ontológica necesidad de enemigos. Por

otro lado, Berlin cree que es imposible, incluso en principio, que exista armonía entre todos los valores humanos. Desde el punto de vista de Berlin, el nacionalismo no se basa en la hostilidad humana hacia el otro, sino en la inconmensurabilidad de los valores.

No todas las cosas buenas armonizan

Henri Bergson afirmaba que todos los sistemas filosóficos se basan en una intuición fundamental. Cada filósofo ve «un problema» de un modo que nadie había abordado antes. La intuición fundamental de Berlin –«el problema» que él vio de un modo distinto al de cualquier otro filósofo– fue la comprensión de que no todos los valores que nos importan pueden conciliarse y, por consiguiente, no todos esos valores pueden reflejarse de hecho en una forma de vida. Esta comprensión constituye la más importante justificación de Berlin del pluralismo cultural y social, una noción que se caracteriza por considerar que las otras formas de vida poseen un valor interno. Esto se debe a que cada uno de nosotros ha de ser consciente de que las otras formas de vida encarnan valores que son importantes para nosotros pero que en modo alguno pueden ponerse en práctica en nuestra propia forma de vida o, al menos, no en el mismo grado. Este tipo de nacionalismo que se basa en el pluralismo es un caso especial de esta toma de conciencia y constituye quizá su mejor expresión. El liberalismo, como la forma de gobierno que mayores probabilidades tiene de garantizar un pluralismo de valores y formas de vida, queda así igualmente justificado por la afirmación de que una pluralidad de valores mutuamente irreconciliables es importante para nosotros.

Desde el punto de vista de Berlin, el carácter irreconciliable de los valores es una afirmación de naturaleza tanto psicológica como conceptual. Es psicológicamente difícil conciliar una vida contemplativa y una vida activa en el seno de una misma forma de vida. Y resulta tanto conceptual como psicológicamente difícil conciliar una vida monástica con una vida de familia.

La afirmación de Berlin no consiste en que los valores sean relativos –esto es, que otras personas valoren cosas distintas a las que nosotros valoramos. La relatividad de los valores es, en el mejor de los casos, una justificación de la tolerancia, no del pluralismo. La

idea de Berlin consiste en que los valores que pueden ser llevados a la práctica por otras formas de vida son muy importantes para nosotros, y no sólo para las personas que pertenecen a esa forma de vida.

Se suponía que el Dios de Leibniz había escogido «el mejor de todos los mundos posibles», donde cada mundo posible es la totalidad de todas las cosas susceptibles de ser combinadas –todas las cosas que pueden existir al mismo tiempo. Para el Dios de Leibniz, el mejor de todos los mundos posibles es el mundo que encarna de forma óptima dos valores que se hallan en tensión: el orden y la diversidad.[57]

La intuición básica de Berlin es que ni siquiera Dios puede escoger la mejor forma de vida, ya que no existen supervalores, como la diversidad y el orden, que puedan utilizarse para medir la totalidad de los valores que una sociedad pone en práctica. Los valores encarnados por cada sociedad agotan todas las justificaciones que tenemos para una forma de vida. No hay supervalores vinculados a un orden más elevado que nos proporcionen un modo de comparar las series de valores que encarnan en cada sociedad. No podemos escoger entre distintas formas de vida que consideramos valiosas sobre la base de consideraciones o justificaciones racionales –sólo podemos realizar un acto de elección existencial que exprese nuestra libertad de vivir de este modo y no de aquel otro, disyuntiva en la que, tanto este modo como el otro, son valiosos para nosotros. Sin embargo, más frecuente que el hecho de que escojamos una forma de vida es el hecho de que nazcamos en una. La pertenencia nacional es el ejemplo más sobresaliente de esta verdad.

La idea de que no hay dimensiones para comparar las formas de vida nacionales que encarnan valores deseables es también una razón para evitar la búsqueda de una supremacía nacional. Un esfuerzo de este tipo no tendría objeto, del mismo modo que no lo tendría que el ganador de un concurso de belleza canina participara en un concurso de belleza gatuna. Los criterios no son comparables.

Es frecuente que Berlin utilice el término «inconmensurabilidad» para expresar la idea del irreconciliable carácter de algunos valores deseables. Literalmente, «inconmensurabilidad» significa la ausencia

de una medida común, pero no estoy seguro de si Berlin utiliza el término de manera literal o metafórica. Lo que sí creo es que existe la necesidad de distinguir entre la idea de Berlin de que los valores deseables son, con frecuencia, irreconciliables y la afirmación de que no existe ninguna base común para medirlos.

Cuando nos enfrentamos a una decisión –incluso a una notablemente trivial, como la de si habremos de viajar al extranjero en nuestras vacaciones o si será mejor comprar una mesa nueva para el comedor–, tratamos de comparar dos opciones que parecen muy diferentes y que tienen muy poco en común, excepto quizá por el hecho de encontrarse en una misma franja de precios. Tenemos, por tanto, razones para escoger cualquiera de las dos opciones, pero no sabemos cómo comparar las razones.

La moderna teoría de la utilidad comienza con el hecho de que la conducta y las elecciones de las personas revelan unas relaciones de preferencia entre opciones, incluso en el caso de que difieran mucho unas de otras. Si estas relaciones de preferencia obedecen a ciertas restricciones formales, como la transitividad, entonces existe una función que las expresa de forma numérica. La cuestión es cómo interpretar esta función. Una interpretación consiste en que se trata de una función de utilidad –es decir, una función que mide la utilidad de cada una de las diversas opciones para quien ha de escoger, definiendo unas utilidades que permitirán que él o ella escojan entre alternativas muy distintas. Un consumidor escogerá las vacaciones en el extranjero, prefiriéndolas a la mesa nueva para el comedor, porque le parecerá que las vacaciones habrán de proporcionarle una expectativa de utilidad mayor que la de la mesa. Berlin nos brinda las suficientes indicaciones para que podamos pensar que es escéptico respecto al utilitarismo –es decir, respecto a la potencia del concepto de utilidad para explicar la naturaleza de nuestras elecciones entre alternativas. Otra interpretación consiste en que la función numérica describe el hecho de las relaciones de preferencia sin explicar las razones de las preferencias. Serían simplemente hechos brutos.

La conmensurabilidad es el resultado matemático que se obtiene cuando las relaciones de preferencia satisfacen ciertos principios. No creo que Berlin quiera discutir con las matemáticas. Por tanto,

creo que es necesario distinguir entre el sentido metafórico de la inconmensurabilidad, o de la falta de razones para preferir una cosa a la otra, y el sentido literal del término, o el de la imposibilidad de hallar una medida común para las dos cosas.[58]

La unidad y la multiplicidad

Berlin señala que algunos de los valores que hoy en día nos resultan más familiares, como la sinceridad y la integridad, son de hecho muy nuevos. Esto es también cierto en el caso del valor de la diversidad: «La idea de que la diversidad es deseable, mientras que la uniformidad es monótona, triste, sosa, un grillete para la libertad de movimientos del espíritu humano […] se opone con agudo contraste al punto de vista tradicional de que la verdad es una y el error múltiple, un punto de vista rara vez puesto en cuestión con anterioridad –como muy pronto– a los últimos años del siglo

xvii

».[59] ¿Es esto cierto? Uno de los célebres padres del estructuralismo lingüístico, que también fue un importante, aunque menos conocido, filósofo del nacionalismo del siglo

xx

, fue N. S. Trubetzkoy. Trubetzkoy expresó la idea de que, en el relato de la Torre de Babel, la Biblia demostraba una clara preferencia por la diversidad de lenguas frente a una única lengua y cultura. El hecho de que tuviesen una sola lengua y una sola cultura llevó a los constructores de la torre al tedioso vacío que culminó en el arrogante proyecto de construir la torre. En opinión de Trubetzkoy, la «confusión de las lenguas» –esto es, la imposición de la diversidad cultural– no fue una maldición o un castigo, sino una solución al problema del pecado que resulta de la homogeneidad cultural:

Las Sagradas Escrituras describen una humanidad que habla una única lengua, esto es, una humanidad lingüística y culturalmente homogénea, y al final se revela que esta única y universal cultura,

desprovista de características nacionales, es extremadamente unilateral: un enorme desarrollo de ciencia y tecnología (que viene indicado por el proyecto de la torre) se halla emparejado con el vacío espiritual y la decadencia moral. El resultado es un exceso de arrogancia y orgullo, cuya materialización es el impío e insensato proyecto.[60]

Esto puede servir para una interesante homilía al estilo rabino, pero no es capaz de socavar la afirmación de Berlin. El simple y literal significado del relato bíblico es que la «confusión de las lenguas» es un castigo. El profeta Sofonías alude al relato de la torre en sus «Promesas» (3:9): «Entonces volveré a dar a los pueblos labios puros, para que todos invoquen el Nombre de Yahvé y le sirvan de común acuerdo».[61] El ideal bíblico es claramente el de una sola lengua y una sola cultura. Creo que Berlin tiene razón en su observación histórica de que la multiplicidad y la diversidad no fueron consideradas valiosas en la cultura occidental antes del comienzo de la edad moderna. Uno tiene a veces la impresión de que Berlin es una especie de ecologista entusiasta que aprecia valor en la propia existencia de la diversidad humana, con independencia de su contenido: una diversidad de formas de vida humana, al igual que una diversidad de especies de plantas y animales, es, en sí y por sí, una cosa buena. Sin embargo, esta noción, propia de un Walt Whitman, no concuerda con la tendencia general del pensamiento de Berlin. Su pensamiento general implica la noción de que ha de existir más de una forma de vida para que puedan satisfacerse los valores que consideramos valiosos.

Las formas nacionales de vida

Hermano, ¿me prestas un paradigma?

–

Sidney Morgenbesser

Las formas de vida en general, y las nacionalistas en particular, son marcos que sitúan al individuo ante una gama de alternativas que le instan a elegir entre distintas opciones, lo que permite dar sentido a la elección de la persona y, por consiguiente, configura su identidad. Uno de los contextos adecuados para explicar esta noción es el que Trubetzkoy ayudó a encontrar –a saber, el del estructuralismo. El estructuralismo se basa en dos principios organizadores: los grupos de equivalencia y el encadenamiento. Por ejemplo, el menú de un restaurante se organiza en un grupo de elementos similares o equivalentes compuesto por los primeros platos, otro grupo de elementos compuesto por los segundos platos, etcétera. Escogemos un elemento del grupo de elementos equivalentes (una clase paradigmática) denominado primeros platos, digamos la sopa, y lo encadenamos con un elemento de la clase de equivalencia de los segundos platos, que posteriormente se encadena con un elemento de la clase de los postres, de modo que nuestro pedido al camarero constituye una especie de oración.

Existen limitaciones a los encadenamientos posibles. Sería muy inhabitual encadenar una oración de pedido en un restaurante compuesta únicamente por postres o cambiar el orden de los elementos, de modo que se comience por los cafés y se termine por la sopa. Cada forma de vida tiene sus propias limitaciones. Pero, ¿qué es una forma de vida? Trataré de explicarlo en términos estructuralistas. Una forma de vida viene determinada por el conjunto de clases de equivalencia que pueden elegirse en el seno de una sociedad, así como por las limitaciones de los

encadenamientos que resultan aceptables en esa sociedad. El estilo personal de los individuos en esa forma de vida queda expresado en la elección de elementos que realiza en las distintas clases de equivalencia. Según este planteamiento, incluso las personas con unos estilos excepcionalmente individuales dependen de las particulares clases de equivalencia que su sociedad les brinda para escoger.

Las formas de vida difieren unas de otras no sólo por sus clases de equivalencia y sus encadenamientos aceptables, sino también por el grado de libertad que conceden al individuo. Elementos como los de la vestimenta, por ejemplo, pueden dividirse en las clases de equivalencia de objetos para cubrir la cabeza, objetos para cubrir la parte superior del cuerpo, objetos para cubrir la parte inferior del cuerpo y objetos para cubrir los pies. Algunas sociedades obligan a sus miembros a llevar un objeto con el que cubrirse la cabeza, mientras que en otras esta prenda es opcional. Existen diferencias significativas en el grado de apertura de las clases. Una sociedad cerrada define rígidamente sus clases opcionales y aplica rígidas limitaciones a los encadenamientos aceptables. Por ejemplo, no permite ninguna alternativa opcional (por ejemplo, exige que se lleve la cabeza cubierta); o, más aún: impone severas sanciones a los encadenamientos desviados. Una forma de vida nacional viene determinada por las clases de equivalencia (paradigmas) y los encadenamientos que la sociedad nacionalista ofrece a sus miembros en cualquier área de la vida. En algunas sociedades, puede existir algún solapamiento entre las distintas formas de vida –por ejemplo, entre las formas católica, irlandesa y protestante.

Podría parecer que la explicación «estructuralista» que utilizamos aquí para describir la idea de las formas de vida resulta apropiada, en el mejor de los casos, para aclarar diferencias culinarias o de indumentaria. Pero, ¿qué tiene esto que ver con las tensiones entre valores?

De dos modos tienen los valores cabida en esta explicación: como restricciones colaterales y como características metafóricas de los elementos alternativos que podrían elegirse. En tanto que restricciones colaterales, los valores determinan, por ejemplo, cuáles son los elementos no permitidos en las clases de

equivalencia. Mustafá Kemal prohibió llevar el fez a los varones turcos y, en cambio, introdujo los tocados europeos en la clase de equivalencia de los objetos para cubrir la cabeza. La razón que adujo fue la de que el fez simboliza servidumbre, tradicionalismo y falta de modernidad. Por el contrario, el acto por el que, en Irán, el velo pasó de ser un elemento opcional a resultar una prenda obligatoria en la vestimenta de las mujeres fue la expresión de un cambio de valores. En otras palabras: prescribir lo que pertenece al ámbito de la libre elección y prescribir lo que forzosamente ha de escogerse son ejemplos de restricción colateral.

Otra forma de enfocar la cuestión es decir que el velo es un ejemplo de modestia. Es decir, el velo tiene la propiedad de la modestia –no literalmente, puesto que un trozo de tela no puede ser modesto o inmodesto, sino metafóricamente.[62] De este modo, los valores quedan metafóricamente ejemplificados por los elementos disponibles para la elección. Una colisión entre valores como los de modernidad y tradicionalismo puede, por consiguiente, manifestarse en los elementos que ejemplifican estas características –es decir, en el sombrero europeo frente al fez.

Pertenecer a una forma de vida nacional significa estar ubicado en un marco que ofrece significado a las elecciones que efectúan las personas entre distintas alternativas, lo que les permite adquirir una identidad.

Las necesidades que el nacionalismo satisface

El nacionalismo, desde el punto de vista de Herder, satisface una profunda necesidad de los seres humanos –la de pertenecer a una sociedad que les proporcione una forma de vida completa. En la noción de pertenencia, pueden establecerse tres sentidos diferentes aunque relacionados entre sí.

El primero de ellos, de carácter herderiano, alude al tipo de pertenencia que posibilita la expresión. En opinión de Herder, toda persona tiene la necesidad de expresar su individualidad. La individualidad de una persona es también la más clara expresión de su humanidad. En el contexto del nacionalismo, esto significa respaldar lo que, en otro lugar, he denominado un «enfoque adverbial» sobre el nacionalismo.[63] La idea consiste en que las personas utilizan distintos estilos para expresar su humanidad. Por regla general, esos estilos vienen determinados por la forma de vida a la que pertenecen. Hay personas que se expresan «a la francesa», mientras que otras tienen formas de vida que se expresan «a la coreana», «a la siria» o «a la islandesa».

Una analogía podrá aclarar este punto. Por lo general, los pintores se expresan en una variada gama de estilos pictóricos, e incluso muchos de ellos pertenecen a distintas escuelas. Hay escuelas de pintura figurativa y escuelas de pintura abstracta, escuelas de pintura realista y escuelas de pintura surrealista, escuelas de pintura impresionista y escuelas de pintura expresionista, y, sin embargo, los miembros de todas estas escuelas comparten el esfuerzo de expresarse a sí mismos por medio de la pintura, pese a sus diferencias en la forma de hacerlo. Hay también pintores eclécticos que no pertenecen a ninguna escuela. Simplemente pintan. Las personas cosmopolitas, que no pertenecen a ningún grupo, son análogas a los pintores eclécticos. Sin embargo, la mayoría de la gente se expresa a sí misma mediante la pertenencia a una corriente

que determina los contornos de su expresión. La necesidad de pertenencia en el primer sentido es la necesidad de disponer de los medios de expresión. Esta necesidad es, por consiguiente, parasitaria de la fundamental necesidad que tienen los seres humanos de expresarse a sí mismos. Una nación es una especie de escuela de expresión humana. Hay también otros tipos de escuela –tribal, de clase, religiosa y otras similares.

El segundo sentido del término (en el sentido no técnico de «sentido») no guarda relación con la expresión, sino más bien con el sentimiento de pertenencia en tanto que opuesto al de logro. Pertenecer en este sentido significa ser aceptado por los demás tal y como se es realmente, y no como consecuencia de ninguna hazaña o fechoría que haya uno podido hacer. La familia es el ejemplo paradigmático de una unidad basada en una pertenencia entendida en este sentido, mientras que un equipo profesional de fútbol es un ejemplo de pertenencia basada en los logros (por oposición al hecho de ser meramente un seguidor del equipo, que es una cuestión de pertenencia en el sentido familiar). La pertenencia nacional, al igual que la pertenencia a la familia, no se basa en los logros. Me parece que el concepto de pertenencia de Berlin se acerca mucho al sentido que lo opone al logro. La pertenencia a una nación, desde el punto de vista de Berlin, ha de manifestarse en el hecho de sentirse como en casa, lo que significa que uno se siente capaz de actuar libre y espontáneamente. Berlin concede una gran importancia al hecho de actuar con naturalidad y espontaneidad, en vez de hacerlo de forma artificiosa. En este sentido, se parece al Tolstoi de Guerra y paz, que considera que la oposición entre lo natural y lo artificial es fundamental.

El tercer sentido de la pertenencia nacional salva la distancia entre la pertenencia y el logro. Este tipo de pertenencia nacional nos proporciona una gloria refleja, basada en los logros de los miembros mejor dotados de nuestra nación. Mickiewicz confiere gloria a aquellos que pertenecen a la nación polaca, mientras que Yeats la concede a los irlandeses –cada nación tiene sus propios héroes; cada persona escoge los logros en cuyo resplandor desea bañarse.

Berlin valora mucho la necesidad que tienen las personas de sentirse como en casa, precisamente porque esa es una sensación de

la que han carecido los judíos en la diáspora. Existe una fuerte asociación entre el sentimiento de estar como en casa y el sentimiento de pertenencia. El poema de Robert Frost «The Death of the Hired Man» presenta todos los motivos de esta asociación (han de aceptarnos con independencia de nuestros logros):

El hogar es un sitio en el que, siempre que debamos acudir, nos han de admitir.

Yo lo concibo como algo que no es preciso que uno se merezca.

La razón de que Berlin considerara justificado el sionismo como movimiento nacional del pueblo judío se debía a que era un movimiento encaminado a proporcionar una sede a una nación que había perdido el sentido de hallarse como en casa. Muchos pensadores sionistas describían a los judíos como un pueblo enfermo, mientras que Berlin lo consideraba un pueblo que «no se encuentra a gusto» –esto es, que carece de la sensación de encontrarse en casa, una sensación basada en la aceptación incondicional y en la ausencia de toda necesidad de justificarse constantemente a uno mismo mediante la consecución de metas. Creo que la idea de Berlin sobre la necesidad humana de la pertenencia entendida en sus tres sentidos deriva de su idea de la necesidad de sentirse en casa, una necesidad que era una proyección de la experiencia judía en la humanidad en general. El judío desarraigado se ha convertido en una metáfora de la moderna existencia humana en el conjunto de las sociedades occidentales.

¿Qué podemos esperar?

Berlin es consciente de que el nacionalismo es una fuerza activa en nuestro mundo. Se da perfecta cuenta de sus peligrosas manifestaciones. Cree que una de las fuerzas psicológicas que configuran el nacionalismo, en especial el nacionalismo de tipo político, es el sentido de que el otro es «por naturaleza» inferior –en otras palabras: el sentido de que quienes no pertenecen a la propia nación (por lo general, nuestros vecinos) son inferiores. Este sentido psicológico de la superioridad de la propia nación frente a la inferioridad del otro sitúa al nacionalismo en un continuum cuyo extremo es el fascismo: «Si el fascismo es la expresión extrema de esta actitud, todo nacionalismo está infectado de él en cierto grado».[64]

La inferioridad del otro (ya se trate de alguien que no pertenece a la nación propia, como en el fascismo, ya de alguien que no pertenece a la propia raza, como en el nazismo) resulta una característica esencial, en el mismo sentido en que existen esclavos «por naturaleza» desde el punto de vista de Aristóteles. Este es el sentido en el que, en La tempestad de Shakespeare, Calibán, el deforme esclavo de la isla encantada, resulta ser esclavo por naturaleza, mientras que Próspero, el destronado príncipe de Milán, resulta ser amo por naturaleza, incluso tras haber ido a parar, como superviviente de un naufragio, a la misma isla. Dado que la nación propia se considera superior a las demás, esto significa que no hay necesidad de justificar sus objetivos nacionales ante esos pueblos inferiores, ya que, en ningún caso, están abiertos a la consecución de nobles objetivos. Calibán es incapaz de comprender a Próspero.

Berlin es claramente consciente de los sentimientos de superioridad y de la actitud condescendiente que acompaña al pensamiento y a las emociones nacionalistas, pero no cree, como hace Schmitt, que esos sentimientos sean inevitables. Esos sentimientos son un dato histórico. Son susceptibles de degenerar en fascismo, pero esto no es

algo que deba ocurrir necesariamente.

Desde el punto de vista de Berlin, el sentido de superioridad esencial no resulta únicamente de unas perspectivas particularistas, ya sean las del fascismo, las del nazismo o las del nacionalismo. Incluso movimientos de pretensiones universalistas, como el marxismo, han desarrollado una peligrosa versión de la superioridad. Está claro que no se trata de una superioridad «natural», sino más bien de una superioridad basada en los orígenes de clase. Desde este punto de vista, se supone que cualquiera que no provenga de la clase trabajadora ha de pertenecer a las fuerzas del «ayer» o, como sucede con los intelectuales, ha de ser culpable hasta que no se demuestre su inocencia, mientras que se supone que cualquiera que efectivamente provenga de la mencionada clase ha de pertenecer a las fuerzas del «mañana». La aristocracia de la historia puede ser una peligrosa fuente de superioridad e inferioridad, como demostraron las purgas estalinistas –incluso en el caso de que hable en nombre de la universalidad humana.

El vínculo entre el fascismo y el particularismo es también muy complejo. Berlin examina la contribución de Joseph de Maistre a las fuentes del fascismo. Pero el tipo de «conservadurismo radical» de de Maistre testimonia la posibilidad de un fascismo no particularista, ya que pertenece al tipo «católico» o universalista.

Falta una distinción en el pensamiento de Berlin, la distinción entre el fascismo eclesiástico y el político –esto es, entre el fascismo cuyo fin es servir a la Iglesia (por ejemplo, los regímenes de Salazar en Portugal y de Franco en España, además de algunos de los regímenes fascistas de Suramérica) y el fascismo del tipo practicado por Mussolini, que, pese a haber establecido efectivamente un acuerdo (un «concordato») con la Iglesia, considera que es el Estado, y no la Iglesia, la encarnación y el fin último de los valores fascistas. Desde un punto de vista práctico, la diferencia entre los dos tipos de régimen es, con frecuencia, residual. En sus manifestaciones concretas, el fascismo eclesiástico ha utilizado por lo general a la Iglesia como un instrumento para el progreso del régimen, en vez de lo contrario. Esta es quizá la razón por la cual Berlin no concede ninguna importancia a la distinción entre los dos tipos de régimen. Y sin embargo, desde el punto de vista

conceptual, esta distinción podría marcar bien las diferencias. Y también es una distinción importante para la cuestión que tenemos entre manos, ya que el fascismo eclesiástico no es particularista, sino que se propone apoyar a una Iglesia universalista –la Iglesia católica–, a la cual sitúa en el centro de sus preocupaciones. En otras palabras: a pesar de que existe un fundamento justificado para oponernos a la idea del nacionalismo, debido a que su particularismo –lo que incluye la noción de superioridad esencial– es susceptible de generar consecuencias políticas destructivas, el fundamento para oponernos a él no es tanto el particularismo como el propio sentido de la superioridad. Este sentido de superioridad puede verse alimentado con toda facilidad por consideraciones universalistas, ya sean de orden religioso o secular.

En su Lógica, Kant presenta en una lista las cuatro grandes cuestiones filosóficas «cosmopolitas». Desde su punto de vista, la cuestión crucial («¿Qué es el hombre?») sólo puede responderse tras haber contestado apropiadamente a las otras cuestiones («¿Qué puedo conocer?»; «¿Qué puedo esperar?»; y «¿Qué debo hacer?»). Para Berlin, el orden es diferente. El requisito previo para responder a la pregunta «¿Qué es el hombre?» es un sentido de la empatía, un sentimiento de identificación con la afirmación kantiana (afirmación que Berlin cita al utilizarla como fuente de inspiración para el título de su libro The Crooked Timber of Humanity): «De tan retorcida madera como la que da sustancia al hombre, nada enteramente recto puede sacarse».

Esta noción de lo que es el hombre debería, desde el punto de vista de Berlin, indicar algunas restricciones aplicables a las respuestas a las dos preguntas «¿Qué podemos esperar [de la sociedad humana]?» y «¿Qué debemos hacer [para procurar su bienestar]?». Para Berlin, la psicología precede a la ideología. No se trata de que la psicología sea una ciencia en sentido estricto. Berlin no cree que existan leyes psicológicas que hagan de la psicología una ciencia en sentido fuerte. A lo que se refiere es a la psicología ordinaria y cotidiana, a la psicología como comprensión por empatía del punto de vista del otro. Berlin considera que, en la esfera de los sentimientos nacionalistas, este tipo de comprensión por empatía se centra en la necesidad de sentirse uno como en casa y en la necesidad de pertenencia, aunque también en la peligrosa necesidad

de experimentar un sentimiento de superioridad esencial.

¿Qué podemos esperar? Podemos esperar un mundo en el que el nacionalismo cultural florezca sin alimentarse de un sentido de la superioridad esencial. Esto no es una realidad hoy en día, pero no hay nada esencial en los seres humanos que haga imposible el nacionalismo herderiano.

Notas:

53. Este ensayo se publicó por primera vez en The Morality of Nationalism, Oxford University Press, Inc., 1997. (N. del E.)

54. Georg Friedrich List, Das nationale System der politischen Oekonomie, Stuttgart, 1840, traducido al inglés por S. S. Lloyd, The National System of Political Economy, Londres, 1885.

55. Isaiah Berlin, «The Bent Twig», en The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas, Nueva York, 1991, pág. 246.

56. Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, Munich, 1932.

57. En la esfera social, el mejor orden social, desde el punto de vista de Leibniz, es aquel que, conduciendo a la mayor cantidad de libertad –lo que es una garantía de diversidad–, pueda hacerse compatible con el mayor grado de orden –cuya encarnación es la primacía del derecho.

58. Existe una interesante interpretación del concepto de conmensurabilidad de Berlin en el excelente libro de John Gray Isaiah Berlin, Princeton, 1996. [Trad. cast.: Isaiah Berlin, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1996.]

59. Isaiah Berlin, Against the Current: Essays in the History of Ideas, Nueva York, 1980, pág. 333. [Trad. cast.: Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992.]

60. N. S. Trubetzkoy, «The Tower of Babel and the Confusion of Tongues», traducido por K. Brostrom, en The Legend of Gengis Khan, págs. 148-149.

61. Biblia familiar, Libros Proféticos, «Sofonías» 3:9, traducción del Dr. Juan Straubinger, Library Publishers, Chicago, 1958. (N. del t.)

62. Nelson Goodman, The Languages of Art, Londres, 1969. [Trad. cast.: Los lenguajes del arte, Barcelona, Seix Barral, 1974.]

63. Debato esta idea por extenso en The Decent Society, Cambridge, Massachusetts, 1996. [Trad. cast.: La sociedad decente, Barcelona, Paidós, 1997.]

64. Berlin, The Crooked Timber, pág. 176.

4

La política de la diferencia[65]

La estatalidad y la tolerancia en un mundo multicultural

Michael Walzer

Empezaré, como buen profesor, haciendo un par de distinciones. En este artículo, no voy a centrarme (excepto muy al final) en la tolerancia de los individuos excéntricos o disidentes de la sociedad civil; ni siquiera voy a centrarme en los individuos excéntricos del Estado. Los derechos individuales bien podrían encontrarse en la raíz de todo género de tolerancia, pero me intereso por esos derechos principalmente cuando se ejercen en común (en el curso de una asociación voluntaria, un culto religioso o una expresión cultural) o cuando son reivindicados por los grupos en nombre de sus miembros. Los individuos excéntricos, aislados en cuanto a sus diferencias, resultan razonablemente fáciles de tolerar, y, al mismo tiempo, la repugnancia y la resistencia social hacia la excentricidad, pese a resultar sin duda poco atractiva, no resulta terriblemente peligrosa. Los riesgos son mucho más elevados cuando nos ocupamos de los grupos excéntricos y disidentes.

Tampoco me voy a centrar aquí en la tolerancia política de los movimientos y los partidos que se oponen. Son competidores que luchan por el poder político, elementos necesarios en los regímenes democráticos, que de forma bastante literal requieren la existencia de dirigentes alternativos (con programas alternativos), incluso en el caso de que, de hecho, nunca lleguen a ganar unas elecciones. Son contrincantes, como los miembros del equipo contrario en el juego del baloncesto, sin los cuales no podría existir el juego y que, por consiguiente, tienen derecho a marcar canastas y a ganar si pueden. Los problemas sólo surgen cuando hay personas que quieren desbaratar el juego pese a seguir reclamando, no obstante, los derechos de los jugadores y el amparo de las reglas. Estos problemas resultan con frecuencia difíciles, pero no tienen mucho que ver con la tolerancia de la diferencia, que es algo inherente a la política democrática, sino que más bien guardan relación con la tolerancia de la alteración (o del riesgo de alteración) –lo que es una cuestión completamente diferente.

Mi preocupación aquí se centra en la tolerancia cuando las

diferencias que se dirimen son de carácter cultural, religioso, de estilo de vida –cuando los otros no son camaradas copartícipes y no existe un juego común ni una intrínseca necesidad de diferencia. Ni siquiera una sociedad liberal requiere una multiplicidad de grupos étnicos o de comunidades religiosas. Y, por otra parte, ninguno de los grupos requiere tampoco la existencia de uno o todos los restantes. Con frecuencia, los grupos serán competitivos entre sí, buscando conversos o partidarios entre los individuos no comprometidos o comprometidos sólo de forma somera, pero su principal objetivo será conservar un modo de vida entre sus propios miembros, reproduciendo su cultura o su fe en las sucesivas generaciones. Son grupos que se encuentran, antes que nada, centrados en su vida interna, que es precisamente lo que los partidos políticos no pueden hacer. Y al mismo tiempo, requieren algún tipo de ampliación de su espacio social (en el exterior del hogar) para poder realizar asambleas, verificar su culto, debatir, celebrar, prestarse ayuda mutua, orientar la escolarización, y otras cosas parecidas.

Ahora bien, ¿qué significa tolerar a grupos de este tipo? Si se la comprende como una actitud o como un estado de ánimo (de la que se siguen unas prácticas características), la tolerancia hace referencia a un cierto número de posibilidades. La primera de ellas, que refleja los orígenes de la tolerancia religiosa en los siglos

xvi

y

xvii

, consiste simplemente en una resignada aceptación de la diferencia por el bien de la paz. Las personas se matan unas a otras durante años y años, y después, felizmente, sobreviene el agotamiento y llamamos a esto tolerancia. Sin embargo, podemos iniciar un continuo de aceptaciones más sustanciales. Una segunda actitud posible es la actitud pasiva, relajada, benignamente indiferente: «Hacen falta todos los tipos de personas para constituir un mundo». Una tercera expresa apertura hacia los demás, curiosidad, respeto y disposición a escuchar y aprender. Y yendo un poco más allá, el continuo pasa a expresar un respaldo entusiasta a la diferencia: un

respaldo estético, si se considera que la diferencia representa, en forma cultural, la magnitud y la diversidad de la creación –ya sea de autoría divina o ya emane del mundo natural–, o un respaldo funcional, si se considera que la diferencia es una condición necesaria del florecimiento humano, algo que brinda a los individuos, tanto a los hombres como a las mujeres, las opciones que hacen que su autonomía tenga pleno significado.

Pero tal vez esta última actitud caiga fuera del tema que aquí tratamos. ¿Cómo se puede decir que tolero lo que en realidad respaldo? Si quiero que los demás se encuentren aquí, en esta sociedad, entre nosotros, entonces no tolero la alteridad: la soporto. Sin embargo, no necesariamente soporto ésta o aquélla versión de la alteridad. Bien pudiera suceder que prefiriese otra alteridad, una más próxima desde el punto de vista cultural o religioso a mis propias prácticas y creencias (o, tal vez, más distante, exótica, incapaz de representar una amenaza de carácter competitivo). Por consiguiente, parece correcto decir que, aunque soporte la idea de la diferencia, tolero las diferencias mencionadas. Además, en cualquier sociedad democrática, siempre existirán personas, por muy arraigado que esté el compromiso con el pluralismo, para quienes alguna diferencia particular –ésta o aquélla forma de culto, de organización familiar, de régimen alimenticio, o de código de indumentaria– resulte muy difícil de tolerar. Yo diría que todo el mundo que realmente acepte las diferencias de este tipo, con independencia de su posición en el continuo de resignación, indiferencia, curiosidad y entusiasmo, posee la virtud de la tolerancia.

De manera similar, consideraré que todas las disposiciones sociales mediante las cuales incorporamos la diferencia, coexistimos con ella o le asignamos una parte del espacio social, son las formas institucionalizadas de esta misma virtud. Históricamente, han existido cuatro tipos de disposiciones diferentes que contribuyen a mejorar la tolerancia, cuatro modelos de sociedad tolerante. Voy a pasar ahora a describirlos breve y sucintamente, para luego decir algo sobre la comprensión que tienen de sí mismos los hombres y las mujeres que, en la actualidad, hacen funcionar esos modelos (en la medida en que de hecho funcionan –la tolerancia siempre es un logro precario). ¿Qué es exactamente lo que hacemos cuando

toleramos la diferencia?

Las disposiciones más antiguas son las de los grandes imperios multinacionales –empezando, para nuestro propósito, por Persia y Roma. En este caso, los diferentes grupos se constituyen como comunidades autónomas –de carácter político y legal, así como cultural y religioso– capaces de autogobernarse en una considerable gama de actividades. Los grupos no tienen más remedio que coexistir unos con otros, ya que sus interacciones se hallan gobernadas por burócratas imperiales que actúan en función de un código imperial, como el derecho romano de gentes, diseñado para mantener un mínimo de equidad, entendida al modo del centro imperial. Sin embargo, en la vida ordinaria, los burócratas no interfieren en la vida interna de las comunidades autónomas, ni en favor de la equidad ni en favor de cualquier otra cosa –mientras se paguen los impuestos y se mantenga la paz. De ahí que pueda decirse que el imperio tolera los diferentes modos de vida y que pueda denominarse régimen de tolerancia al régimen imperial, sean o no tolerantes unos con otros los miembros de las diferentes comunidades. Bajo el gobierno imperial, los miembros de las diferentes comunidades manifiestan, de grado o por fuerza, tolerancia en sus interacciones cotidianas, y algunos de ellos quizá aprendan a aceptar la diferencia, situándose en algún punto del continuo que he descrito. Sin embargo, la supervivencia de las diferentes comunidades no depende de esta aceptación. Depende únicamente de la tolerancia burocrática, mantenida principalmente en beneficio de la paz (pese a que los burócratas individuales respondan a motivaciones diferentes, ya que unos pocos de entre ellos sienten auténtica curiosidad por la diferencia o incluso la defienden con entusiasmo).

Ésta es probablemente la forma más lograda de incorporar la diferencia y facilitar (exigir es más exacto) la coexistencia pacífica. Pero no es, o al menos nunca ha sido, una forma democrática. Sea cual sea el carácter de las distintas «autonomías», el régimen que las incorpora es autocrático. No quiero idealizar esta autocracia: puede ser brutalmente represiva cuando quiere conservar sus conquistas, como ampliamente demuestra la historia de Asiria e Israel, de Roma

y Cartago, de España y los aztecas o de Rusia y los tártaros. Sin embargo, un gobierno imperial bien asentado es, con frecuencia, tolerante –y tolerante precisamente porque es, en todas partes, autocrático, ya que esto equivale a decir que no está atado por los intereses o los prejuicios de ninguno de los grupos conquistados, que se encuentra a igual distancia de todos ellos. Los procónsules romanos en Egipto y los regentes británicos en la India gobernaban de manera más imparcial de lo que probablemente hubiera hecho cualquier príncipe o tirano local, de manera más imparcial de lo que probablemente hacen en la actualidad las mayorías locales.

La autonomía imperial tiende a encerrar a los individuos en sus comunidades y a confinarlos, por tanto, en una única identidad étnica o religiosa. Tolera los grupos y sus estructuras de autoridad, así como sus prácticas consuetudinarias, pero no (excepto en unos pocos centros cosmopolitas y en algunas capitales de provincia) la existencia de hombres y mujeres libres. Los disidentes o herejes solitarios, los vagabundos culturales, las parejas de matrimonios mixtos y sus hijos huirán hacia la capital imperial y, por consiguiente, es probable que ésta se convierta en un lugar razonablemente tolerante (pensemos en Roma, Bagdad y Viena) –y en el único lugar en donde el espacio social haya sido concebido para adecuarse a los individuos. Todos los demás vivirán en barrios o distritos homogéneos y serán tolerados, pero no es probable que sean bien recibidos –o incluso no se encontrarán seguros si cruzan la línea, cualquiera que ésta sea, que les separa de los otros. Sólo podrán mezclarse cómodamente en espacios neutrales –digamos, en el mercado o en los tribunales y las prisiones del imperio. Aún así, viven la mayor parte del tiempo en paz unos con otros y respetan tanto las fronteras culturales como las geográficas.

Hoy en día, todo esto ha desaparecido (la Unión Soviética fue el último imperio): han desaparecido las instituciones autónomas, las fronteras cuidadosamente preservadas, los carnés de identidad que hacían mención de las características étnicas, las remotas burocracias. Al final, la autonomía no significaba demasiado (lo que quizá constituye una razón de la decadencia imperial). Su alcance se ha visto, en gran medida, reducido por efecto del impacto de las modernas ideas sobre la soberanía y por las ideologías totalitarias, que no congenian con el acomodo de la diferencia. Sin embargo, las

diferencias étnicas y religiosas han sobrevivido, y en aquellos lugares en que tuvieron un fundamento territorial, las instancias locales, más o menos representativas, conservaron algunas funciones mínimas y una cierta autoridad simbólica. Una vez derrumbados los imperios, estas regiones fueron capaces de transformarse muy rápidamente en una especie de maquinaria estatal que, dirigida por una ideología nacionalista, aspiraba al poder soberano. Por supuesto, la soberanía conlleva la pertenencia a la sociedad internacional, la más tolerante de todas las sociedades, pese a ser una sociedad en la que, hasta época muy reciente, no resultaba fácil ingresar. En este artículo, no voy a ocuparme, en medida alguna, de la sociedad internacional, pero es importante reconocer que éste es el lugar y la forma de tolerancia que preferirían la mayoría de los grupos: la que les incumbe como Estados-nación (o como repúblicas religiosas) con gobiernos, ejércitos y fronteras que coexistan en condiciones de mutuo respeto con otros Estados-nación, o, al menos, ateniéndose a un conjunto de leyes comunes (aunque las apliquen pocas veces).

Antes de que examine si el Estado-nación es una de las posibles sociedades tolerantes, quiero pasar a analizar, de forma breve, un heredero del imperio multinacional moralmente similar a él, aunque políticamente no más probable que él –el Estado consociacional, o bi o trinacional. Ejemplos como los de Bélgica, Suiza, Chipre, Líbano y la recién nacida Bosnia sugieren, en este caso, la gama de las posibilidades existentes, y también la inminencia del desastre. El consociacionalismo es un programa heroico, pues aspira a mantener la coexistencia imperial sin los burócratas imperiales y sin la distancia que hace que esos burócratas sean unos gobernadores más o menos imparciales. En este caso, los diferentes grupos no resultan tolerados por una única potencia transcendente: han de tolerarse unos a otros y elaborar por sus propios medios los términos de su coexistencia.

No se trata de algo imposible. El éxito es más probable allí donde sólo existan dos grupos aproximadamente iguales, tanto en tamaño como en poder político –y donde la igualdad muestre una estabilidad sostenida en el tiempo. En este caso, la asignación

proporcional de los recursos y de los cargos en el funcionariado civil resulta relativamente fácil, y ninguno de los grupos tiene por qué temer la dominación del otro. Cada uno de ellos practica sus propias costumbres, quizás incluso aplique su propio derecho consuetudinario, sin alteración alguna. Es el miedo a la alteración –y más aún el miedo a ser dominado por el otro grupo– lo que divide a las consociaciones. La tolerancia mutua no depende tanto de la confianza en la buena voluntad del otro como de las disposiciones institucionales que protegen contra los efectos de la mala voluntad. No puedo vivir de manera tolerante junto a un otro peligroso. ¿Cuál es el peligro que temo? Que la consociación se derrumbe y se convierta en un Estado-nación ordinario en el que yo sea un miembro de la minoría, alguien que intenta ser tolerado por sus anteriores socios, que ya no necesitan de mi tolerancia.

La mayoría de los Estados que constituyen la sociedad internacional son Estados-nación. Llamarlos de este modo no significa que tengan una población que sea homogénea desde el punto de vista nacional (o étnico o religioso). La homogeneidad es poco común, por no decir inexistente, en el mundo de hoy. Al hablar de Estados-nación, queremos decir que un único grupo dominante es el que organiza la vida común, de una forma que refleja su historia y su cultura propias, y el que, si las cosas van como se pretende, hace avanzar la historia y mantiene la cultura. Son estos proyectos los que determinan el carácter de la educación pública, los símbolos y las ceremonias de la vida pública, el calendario estatal y las festividades que éste conlleva. El Estado-nación no es neutral respecto de las historias y las culturas. Su aparato de Estado es un motor para la reproducción nacional. Al mismo tiempo, sin embargo, puede tolerar a las minorías, como hacen normalmente los Estados-nación liberales y democráticos. Esta tolerancia adopta diferentes formas, aunque rara vez alcanza la plena autonomía de los antiguos imperios. La autonomía regional es particularmente improbable, ya que entonces los miembros de la nación dominante que vivan en esa región se verían sujetos a un gobierno «extranjero» en su propio país.

La tolerancia en los Estados-nación no se centra, por lo común, en

los grupos, sino en los miembros de los grupos, en las minorías, generalmente concebidas de forma estereotipada. En tanto que miembros del Estado, se les permite (o se espera de ellos) que constituyan asociaciones voluntarias, organizaciones de ayuda mutua, colegios privados, sociedades culturales, casas editoriales y otras cosas similares. No se les permite tener una existencia corporativa o ejercer una jurisdicción legal sobre sus connacionales. La religión, la cultura y la historia minoritarias son asuntos pertenecientes a lo que se podría llamar el colectivo privado – respecto del cual, el colectivo público, el Estado-nación, siempre alberga sospechas. Es probable que cualquier pretensión tendente a representar en público a una cultura minoritaria produzca inquietud en la mayoría (de ahí la controversia que se produjo en Francia respecto a si en sus escuelas públicas era posible llevar o no el pañuelo musulmán en la cabeza). En principio, no se ejerce coerción sobre los individuos, pero la presión para integrarlos en la nación dominante, al menos en lo que se refiere a las prácticas públicas, ha sido bastante común y, hasta época reciente, ha tenido bastante éxito. Cuando los judíos alemanes del siglo

xix

se describían como alemanes en la calle y judíos en casa, estaban manifestando su aspiración a la existencia de una norma en el Estado-nación que hiciera de la vida privada una condición para la tolerancia.

La política lingüística es un área clave en la que esta norma se ve, a un tiempo, satisfecha y sometida a desafío. La mayoría insiste en que todas las minorías han de aprender y utilizar la lengua de la nación dominante, al menos en sus transacciones públicas. Las minorías, en caso de ser lo suficientemente fuertes, y en especial si poseen una base territorial, procurarán obtener la legitimación de sus propias lenguas en los colegios, en los documentos estatales, en la señalización pública, y en otras cosas similares. A veces una de las lenguas minoritarias se reconoce como segunda lengua oficial. En la mayoría de los casos, la nación dominante ve cómo su propia lengua se transforma por efecto de su uso por parte de la minoría (lo que también es, supongo, una prueba de tolerancia).

Existe menos margen para la diferencia en los Estados-nación que

en los imperios multinacionales o que en las consociaciones. Dado que, en los Estados-nación, los miembros del grupo minoritario a los que se tolera son también ciudadanos, con derechos y obligaciones, es probable que las prácticas del grupo estén más expuestas al escrutinio de la mayoría que en los imperios multinacionales. Sin embargo, existen diversas diferencias, sobre todo religiosas, que se han conservado con éxito en los Estados-nación liberales y democráticos. De hecho, es frecuente que las minorías se las arreglen razonablemente bien para mantener una cultura común precisamente por encontrarse sometidas a la presión de la mayoría nacional. Los individuos podrían dejarse llevar por la corriente, hacerse pasar por miembros de la mayoría o integrarse lentamente en los estilos de vida mayoritarios. Sin embargo, para la mayoría de las personas, estas transformaciones personales resultan demasiado difíciles o demasiado humillantes: se aferran a sus identidades propias y a los hombres y a las mujeres que se identifican de manera similar.

Las minorías nacionales son los grupos que tienen mayores probabilidades de encontrarse en peligro. Si se hallan concentrados en un territorio, serán objeto de la sospecha, quizá justificada, de esperar obtener un Estado propio o de desear incorporarse a un Estado vecino en el que sus parientes étnicos posean el poder soberano. En tiempos de guerra (tanto si se encuentran territorialmente concentrados como si no), su lealtad al Estado-nación será fácilmente puesta en duda –incluso en contra de todas las pruebas disponibles, como en el caso de los alemanes antinazis que se refugiaron en Francia durante los primeros meses de la Segunda Guerra Mundial. Una vez más, la tolerancia desaparece cuando las minorías parecen o cuando los demagogos nacionalistas consiguen hacerles parecer peligrosos. La suerte de los japoneses estadounidenses unos años más tarde confirma el mismo punto –al imitar sus compatriotas estadounidenses, como si dijéramos, la estatalidad nacional convencional. De hecho, los japoneses no formaban, ni forman, una minoría nacional en los Estados Unidos, al menos no en el sentido habitual. ¿Dónde está la nación mayoritaria? Las mayorías estadounidenses son de carácter temporal, y se constituyen de distinta forma en función de propósitos y ocasiones diferentes, mientras que una de las características cruciales del Estado-nación es el hecho de poseer una

mayoría permanente. La tolerancia en los Estados-nación tiene una única fuente y se mueve (o no) en una única dirección. El caso de los Estados Unidos sugiere un conjunto de disposiciones muy distinto.

El cuarto modelo de coexistencia y de posible tolerancia es la sociedad inmigrante. En este caso, los miembros de los diferentes grupos abandonan su base territorial, su tierra natal, y la dejan atrás. Llegan individualmente o en familias, uno por uno, a una nueva tierra, y luego se dispersan por ella. Se agrupan por comodidad y únicamente en un número relativamente pequeño, siempre entremezclados con otros grupos similares en las ciudades, los Estados y las regiones. De ahí que no sea posible ningún tipo de autonomía territorial. (Quebec es aquí la excepción crucial –y es preciso hacer otra excepción con los pueblos nativos conquistados. Aquí me centraré principalmente en los inmigrantes.) Si los grupos étnicos y religiosos han de poder mantenerse por sí mismos, deben hacerlo como asociaciones voluntarias –lo que significa que tienen más riesgo de verse afectados por la diferencia de sus propios miembros que por la intolerancia de los demás. El Estado, una vez que se ha liberado del control de los primeros inmigrantes (que imaginaban en todos los casos estar constituyendo un Estado-nación propio), no se compromete con ninguno de los grupos que lo ha constituido. El Estado-nación es, según reza la conocida expresión, neutral respecto de los grupos, tolerante con todos, autónomo en sus propósitos.

El Estado reclama poseer derechos jurisdiccionales exclusivos, y considera a todos sus ciudadanos como individuos, en lugar de como a miembros de distintos grupos. De ahí que los objetos de la tolerancia, estrictamente hablando, sean las elecciones y las realizaciones individuales: actos de adhesión, de participación en rituales de pertenencia y de culto, representaciones de la diferencia cultural, etcétera. Se anima a los hombres y a las mujeres individuales a mostrarse tolerancia mutua en tanto que individuos, entendiéndose en cada caso que la diferencia es una versión personalizada (en vez de un estereotipo) de la cultura del grupo –lo que también significa que los miembros de cada grupo, si han de

poder manifestar la virtud de la tolerancia, han de aceptar las distintas versiones del otro. Todo el mundo tiene que tolerar a todo el mundo. No se permite que ningún grupo se organice con fines coercitivos, que se haga con el control del espacio público o que monopolice los recursos públicos. En principio, las escuelas públicas enseñan la historia y el «civismo» del Estado, que es concebido de forma que no se tenga una identidad nacional, sino una identidad política. La historia y la cultura de los diferentes grupos no se enseña en absoluto, y si se enseña, como sucede desde hace poco en los Estados Unidos (y en algunos otros lugares), se hace en dosis iguales, de forma «multicultural». De manera similar, el Estado no proporciona ayuda alguna a ningún grupo o los apoya a todos por igual –estimulando, por ejemplo, una especie de religiosidad general, como la que preconizaban los anuncios del metro y el autobús de la década de 1950, que animaban a los estadounidenses a «asistir a la iglesia de su elección».

Como sugiere ésta última máxima, la neutralidad es siempre una cuestión de grado. De hecho, algunos grupos se ven más favorecidos que otros –en este caso, los grupos con «iglesias». Sin embargo, se sigue tolerando a los demás: ni la asistencia a la iglesia ni ninguna otra práctica culturalmente específica se han convertido en condiciones para la obtención de la ciudadanía. Por consiguiente, es relativamente fácil y en absoluto humillante escapar del propio grupo y adoptar la identidad política reinante (la de «estadounidense»). Sin embargo, en una sociedad inmigrante, son muchas las personas que prefieren una identidad bifurcada o doble, que se diferencia en función de los perfiles culturales y políticos, como sucede, por ejemplo, en la idea de ser italoestadounidense. El elemento que une las dos identidades simboliza la aceptación de «lo italiano» por parte de los otros estadounidenses, el reconocimiento de que la de «estadounidense» es una identidad política sin pretensiones culturales fuertes o específicas. Por supuesto, la consecuencia es que la noción de «italiano» representa una identidad cultural carente de afirmaciones políticas. Ésta es la única forma en que se tolera lo italiano, y por consiguiente lo italiano ha de mantenerse por sí solo, si puede o en la medida en que pueda, de forma privada y por medio de los esfuerzos y las contribuciones voluntarias de los italianos comprometidos. Y esto es lo que, en principio, sucede con todo grupo cultural o religioso, no sólo con las

minorías (aunque, de nuevo, no exista una mayoría permanente).

La cuestión de si los grupos pueden o no mantenerse a sí mismos en estas condiciones –sin autonomía, sin acceso al poder estatal o al reconocimiento oficial, sin una base territorial o sin la oposición fija de una mayoría permanente– es algo que aún debe responderse. Hasta la fecha, las comunidades religiosas, tanto las de tipo sectario como las de carácter «eclesiástico», no han salido mal paradas en los Estados Unidos. Sin embargo, podría pensarse que una de las razones de su relativo éxito es la considerable intolerancia con la que, de hecho, han tropezado muchas de ellas –lo que con frecuencia tiene, como ya he sugerido, efectos positivos para la conservación del grupo. La forma característica de la tolerancia en las sociedades inmigrantes es algo que aún se está abriendo camino, algo que aún no se ha verificado por completo. Podríamos concebir esto –la tolerancia de las opciones individuales y de las versiones personalizadas de la cultura y la religión– como el máximo (o más intenso) tipo de tolerancia. Y, una vez más, aún sigue estando radicalmente poco claro si el efecto a largo plazo de este maximalismo consistirá en la promoción o en la disolución de la vida grupal.

El miedo a que, muy pronto, los únicos objetos de la tolerancia sean los individuos excéntricos lleva a algunos grupos (o a sus miembros más comprometidos) a buscar el respaldo positivo del Estado –en forma, por ejemplo, de sistemas de cuotas o de subsidios. No obstante, dada la lógica del multiculturalismo, el apoyo del Estado ha de proporcionarse a todos los grupos sociales por igual. Dado que las cuotas y los subsidios no se pueden proporcionar de forma igualitaria a esa escala, si alguna vez llegaran a adoptarse políticas de este tipo, sería necesario realizar unas elecciones difíciles. La tolerancia es, al menos en potencia, infinita en cuanto a su alcance, pero el Estado sólo puede respaldar la vida del grupo en el marco del algún conjunto de límites políticos y económicos.

Permítanme resumir el argumento expuesto hasta el momento mediante la consideración de estos cuatro regímenes, primero en los términos de las relaciones de poder que implican y posteriormente en los términos de la gama de prácticas (moralmente problemáticas)

que toleran. Se dice con frecuencia que la tolerancia es necesariamente una relación de desigualdad, en la que los grupos o los individuos tolerados se encuentran en una posición inferior. Por consiguiente, deberíamos proponernos lograr algo mejor, que vaya más allá de la tolerancia, como el respeto mutuo. No obstante, una vez que hayamos cartografiado los cuatro regímenes, la historia adquirirá un aspecto más complicado: el respeto mutuo es una de las formas que puede adoptar la tolerancia –quizá la forma más atractiva, pero no necesariamente la más estable.

En los imperios multinacionales, el poder descansa en los burócratas centrales. Se anima a todos los grupos incorporados a que se consideren igualmente desprovistos de poder y, por consiguiente, incapaces de ejercer coerción o de perseguir a sus vecinos. Todo intento local de ejercer coerción generará una apelación al centro. De este modo, por ejemplo, vivieron pacíficamente, unos junto a otros, los griegos y los turcos bajo el gobierno otomano. ¿Eran mutuamente respetuosos? Probablemente, algunos de ellos lo serían; otros no. Sin embargo, el carácter de su relación no dependía de su mutuo respeto. Dependía de su mutua sujeción. Por el contrario, la consociación exige, al menos, que los dirigentes de los diferentes grupos se muestren respeto mutuo, ya que los grupos no sólo deben coexistir, sino que deben negociar entre sí los términos de su coexistencia. El Chipre anterior a su partición en dos zonas, una para el Estado griego y otra para el turco, representa un ejemplo fallido.

En los Estados-nación, el poder está en manos de la nación mayoritaria, la cual utiliza al Estado, como hemos visto, para sus propios fines. No es necesario prohibir la mutua relación entre individuos, que, de hecho, es probable que florezca en los Estados democráticos. Sin embargo, los grupos minoritarios son desiguales en virtud de su número, y se verán democráticamente superados en la mayoría de las cuestiones relacionadas con la cultura pública. Ocurría algo similar en los primeros momentos de la historia de las sociedades inmigrantes, cuando los primeros inmigrantes aspiraban a un Estado-nación independiente. Las sucesivas oleadas de la inmigración producen lo que, en principio, es, una vez más, un Estado neutral, la versión democrática de la burocracia imperial. Pero este Estado se consagra a los individuos en vez de a los grupos

y, de este modo, crea una sociedad abierta en la que se exige que todo el mundo tolere a todo el mundo. La tan pregonada iniciativa que aboga por ir «más allá de la tolerancia» resulta, hoy en día, presumiblemente posible. No obstante, como he argumentado, sigue estando poco claro hasta qué punto se respetará la diferencia grupal una vez que se haya verificado esta iniciativa.

La tolerancia alcanza sin duda su máxima amplitud en el caso que aquí no consideramos: el de la sociedad internacional, en la que nadie está autorizado a decidir si se tolera o no éste o aquél grupo o práctica. El derecho internacional legitima «la intervención humanitaria» por parte de cualquier Estado capacitado en casos de masacre, persecución radical o deportación en masa. De ahí que podamos decir, supongo, que estas prácticas, al menos en principio, no se toleran y que siempre que se produzca una verdadera intervención (relativamente rara en la historia de los Estados), podremos decir que, de hecho, no se la ha tolerado. Sin embargo, y en general, los actores de la sociedad internacional –los dirigentes políticos y los diplomáticos–, y quizá también las personas a las que dicen representar, son notablemente tolerantes con lo que ocurre más allá de sus fronteras. Se muestran resignados, indiferentes, curiosos o entusiastas (apenas tiene importancia) y, por consiguiente, están poco dispuestos a interferir. Por supuesto, también podría darse el caso de que fueran hostiles a la cultura y las costumbres de sus vecinos, pero, dadas las condiciones de la sociedad internacional, no están dispuestos a sufragar los costes de la injerencia. O bien, pese a ser culturalmente intolerantes, podrían aceptar la lógica de la soberanía, lo que genera una especie de tolerancia institucional.

Entre los regímenes políticos que me conciernen directamente, el imperio multinacional es el que más cerca está de aceptar una lógica similar. Cada comunidad autónoma tiene su propio sistema legal y, mientras sus miembros interactúen con los miembros de otras comunidades –en el comercio, por ejemplo–, es probable que se le permita aplicar sus propias nociones comunes de comportamiento legítimo. Las costumbres comerciales extrañas no serán toleradas en los mercados comunes, pero no se producirán

demasiadas interferencias en la labor de los tribunales locales que se ocupen, digamos, de los asuntos domésticos.

Consideremos la extraordinaria reticencia con la que finalmente los británicos, en 1829, prohibieron la suttee (la autoinmolación de la viuda hindú en la pira funeraria de su marido) en sus estados indios. Durante muchos años, primero la Compañía de las Indias Orientales, y luego el gobierno británico, toleraron esta práctica debido a lo que un historiador del siglo

xx

ha llamado su «declarada intención de respetar tanto las creencias hindúes como las musulmanas, permitiendo el libre ejercicio de los derechos religiosos». Incluso los gobernantes musulmanes, quienes, según este mismo historiador, no habían respetado en absoluto las creencias hindúes, no realizaron sino esporádicos y poco entusiastas esfuerzos por suprimir la práctica. Por consiguiente, la tolerancia imperial llega a tolerar incluso la suttee, lo que –dadas las descripciones británicas de lo que en realidad implicaba la práctica– era llegar muy lejos.

Resulta al menos concebible que las disposiciones consociativas puedan generar una tolerancia similar si el poder de las comunidades unidas está lo suficientemente equilibrado y si los dirigentes de una de esas comunidades manifiestan un fuerte compromiso con ésta o aquélla práctica consuetudinaria. No obstante, un Estado-nación –en el que el poder se encuentra por definición desequilibrado– no toleraría costumbres como la suttee en una minoría nacional o religiosa. Y tampoco es probable una tolerancia de ese alcance en una sociedad inmigrante, ya que, en ella, cada uno de los grupos constituye una minoría en relación con todos los demás. En los Estados Unidos, el caso de los mormones sugiere que las prácticas desviadas no se tolerarán ni siquiera en el caso de que tengan un carácter completamente interno, de que «únicamente» impliquen acciones de la vida doméstica. En estos dos últimos casos, el Estado concede la misma ciudadanía a todos sus miembros, y hace cumplir una misma ley. No existen tribunales comunales: todo el país constituye una única jurisdicción, y, en ella, los funcionarios del Estado están obligados, digamos, a detener la realización de una suttee en marcha exactamente del mismo modo

en que están obligados a impedir un intento de suicidio si tienen posibilidad de hacerlo. Y si se apoya la suttee con medidas coercitivas, como a menudo sucedía, tienen que tratar esa coerción como un asesinato: no existen excusas religiosas o culturales.

En otros tipos de casos en los que no se desafíe tan directamente los valores morales de la comunidad mayor –ya sea la mayoría nacional o una coalición de minorías–, se podrían aceptar las excusas religiosas o culturales, y las prácticas no habituales, o incluso ilegales, se podrían tolerar. Esto es lo que sucede con las minorías muy reducidas o sectarias, como los amish o los judíos hasídicos estadounidenses, a quienes las autoridades del Estado están a veces dispuestas a ofrecer (o lo están a mediar los tribunales) uno u otro compromiso de acuerdo. Sin embargo, no se ofrecerán concesiones parecidas a grupos más nutridos y poderosos –e incluso los compromisos establecidos pueden ser siempre cuestionados por cualquier miembro de una secta que reclame sus derechos de ciudadano. Imaginemos que se llega a un acuerdo que permite que, en las escuelas públicas francesas, las chicas musulmanas lleven su tradicional pañuelo en la cabeza. (Lo que obstaculiza cualquier acuerdo de este tipo es el hecho de que, en Francia, los musulmanes no constituyen una minoría reducida, pero permítasenos dejar esto a un lado a los efectos del ejemplo.) Esto representaría un compromiso con las tradiciones laicistas de la educación francesa, que, sin embargo, continuaría rigiendo el calendario escolar y el currículo. Imaginemos que, en un determinado momento, un cierto número de chicas musulmanas afirmen que están siendo coaccionadas por sus familias para llevar el pañuelo en la cabeza, y que el compromiso adquirido en el acuerdo facilita esa coacción. Entonces, tal vez hubiera que volver a negociar el compromiso. En el Estado-nación y en la sociedad inmigrante, aunque no en el imperio multinacional, el derecho a ser protegido contra una coacción de este tipo tendría preponderancia sobre los valores de la religión o la cultura minoritaria.

He hablado de algunos de los límites de la tolerancia, pero aún no he dicho nada de los regímenes de la intolerancia, que es lo que, en verdad, son muchos imperios y Estados-nación. A veces, estos regímenes consiguen eliminar la diferencia, pero a veces (cuando les falta poco para provocar un genocidio o una deportación en

masa, o para perpetrar una «limpieza étnica») sirven, de hecho, para consolidarla. Marcan a los miembros de los grupos minoritarios, les persiguen por causa de su pertenencia, les obligan a confiar unos en otros y, de este modo, forjan intensas solidaridades. No obstante, ni los dirigentes de esos grupos ni sus miembros más comprometidos elegirían un régimen de intolerancia. Si se presenta la ocasión, buscan habitualmente alguna forma de tolerancia individual o colectiva: la integración en el conjunto de la ciudadanía, o el reconocimiento de su posición en la sociedad doméstica o internacional, con uno u otro grado de autogobierno –autonomía, consociación o Estado soberano.

Podríamos considerar que estos dos regímenes constituyen los proyectos centrales de la moderna política democrática. Por regla general, se los concibe en términos que se excluyen mutuamente: quienes se verán liberados de la persecución y de la invisibilidad serán bien los individuos, bien los grupos –y los individuos sólo en la medida en que abandonen sus grupos. Esto explica la descripción que hace Jean-Paul Sartre del característico punto de vista demócrata sobre la cuestión judía: «Quiere separar al judío de su religión, de su familia, de su comunidad étnica, con el fin de sumergirle en el crisol democrático del que emergerá desnudo y solo, como una partícula individual y solitaria idéntica a todas las demás partículas». (Es obvio que este proyecto puede describirse de una forma más positiva, pero dado que no es el tema que aquí trato, no es preciso que diga nada más sobre él.) La alternativa consiste en proporcionar al conjunto del grupo una voz, un lugar y una política propios. Para muchas personas de la izquierda política, hubo un tiempo en que se pensó que esto exigía una lucha en favor de la inclusión, basada en el modelo de la clase trabajadora y de los movimientos socialistas, que asaltara y abriera una brecha en los muros de la ciudad burguesa. Sin embargo, los grupos que aquí me interesan exigen una lucha por la demarcación de fronteras.

El lema crucial de esta lucha es el de «autodeterminación», lo que implica la necesidad de un trozo de territorio o, al menos, de un conjunto de instituciones independientes –de ahí la descentralización, la delegación, la autonomía, la partición, la soberanía. Marcar correctamente las fronteras, no sólo en términos geográficos sino también en términos funcionales, resulta

tremendamente difícil, pero es necesario hacerlo si queremos que los diferentes grupos ejerzan, con cierta seguridad, un significativo control sobre sus propias vidas.

Hoy en día la labor continúa: adapta los antiguos acuerdos imperiales, extiende el moderno sistema internacional y hace proliferar el número de los Estados-nación, de las regiones que se autogobiernan, de las autoridades locales, etcétera. Fijémonos en lo que aquí se reconoce y tolera: siempre a los grupos y a sus miembros, a hombres y a mujeres con identidades únicas o principales de carácter étnico o religioso. Es obvio que la labor depende de la movilización de esas personas, pero, de hecho, son sólo sus dirigentes los que adquieren compromisos transfronterizos recíprocos, establecidos mediante contactos personales (excepto cuando el compromiso es de naturaleza militar). La autonomía confirma la autoridad de las élites tradicionales: la consociación es una especie de acuerdo que esas mismas élites establecen para compartir el poder. Los Estados-nación interactúan a través de sus cuerpos diplomáticos y de sus dirigentes políticos. Para la masa de miembros del grupo, la tolerancia se mantiene mediante la separación, basada en el supuesto de que estas personas se conciban a sí mismas como miembros y en el de que sean mayoría los que quieran asociarse entre sí. Al igual que uno de los personajes de la obra de Robert Frost, «Mending Wall», creen que «las buenas vallas hacen buenos vecinos».

No obstante, el último de mis modelos de tolerancia sugiere una pauta diferente y, tal vez, un proyecto posmoderno. En las sociedades inmigrantes (y también ahora en los Estados-nación que sufren la presión inmigrante), las personas experimentan lo que podríamos concebir como una vida carente de fronteras e identidades seguras o singulares. La diferencia se halla, como si dijéramos, dispersa, de modo que se encuentra en todas partes, todos los días. Los individuos se mezclan, pero no necesariamente se integran en una identidad común. El ascendiente de los grupos sobre sus miembros es más débil de lo que ha sido nunca, aunque de ningún modo podamos decir que se haya roto por completo. Y el resultado es una constante mezcolanza de individuos ambiguamente identificados, de matrimonios mixtos, y, por consiguiente, un multiculturalismo literal, reflejado no sólo en el conjunto de la

sociedad, sino también en todas y cada una de las familias, incluso en todos y cada uno de los individuos. Ahora bien, la tolerancia empieza por la propia casa, donde con frecuencia tenemos que apaciguar las diferencias étnicas, religiosas y culturales que nos separan de nuestros cónyuges, de nuestros parientes políticos y de nuestros hijos –así como de nuestros propios yoes bifurcados o escindidos. El fundamentalismo religioso debe comprenderse, en parte, como el rechazo de todo apaciguamiento similar, como un ataque a la ambigüedad.

La escritora búlgaro-francesa Julia Kristeva ha sido la más importante defensora teórica de este proyecto posmoderno, instándonos a reconocer un mundo de extranjeros, y a reconocer al extranjero en nosotros mismos. Además de ofrecer un argumento psicológico, que aquí debo dejar a un lado, Kristeva replantea un argumento moral muy antiguo, cuya primera versión es el mandamiento bíblico: no oprimáis al extranjero, pues vosotros fuisteis extranjeros en la tierra de Egipto. Kristeva cambia el tiempo del verbo y el marco geográfico para obtener una repetición contemporánea: no oprimáis al extranjero, pues vosotros sois extranjeros en esta misma tierra. Sin duda es más fácil tolerar la alteridad si reconocemos al otro en nosotros mismos. Sin embargo, dudo de que este reconocimiento resulte –por sí mismo o en una forma puramente moral– suficiente. No vivimos todo el tiempo en un mundo de extranjeros. Y tampoco topamos de forma únicamente individual con nuestra mutua extranjería, sino que también la hallamos en forma colectiva, en situaciones en las que la moralidad ha de verse secundada por la política.

No se da el caso de que el proyecto posmoderno se limite simplemente a sustituir al modernismo, como si asistiéramos a una gran metanarrativa de las fases históricas. El primero se superpone al segundo, sin eliminarlo en modo alguno. Aún existen fronteras, pero han quedado borrosas debido a que se las ha cruzado innumerables veces. Aún sabemos que nosotros mismos somos esto o aquello, pero nuestro conocimiento es incierto, pues también somos esto y aquello. También existen grupos de fuerte identidad, que se afirman políticamente a sí mismos, pero la lealtad de sus miembros se mide por grados, a lo largo de un vasto continuo, y hay una cantidad cada vez mayor de personas que se apiña en el

extremo más alejado (razón por la que los militantes del extremo más próximo se muestran tan estridentes en nuestros días).

Este dualismo de lo moderno y lo posmoderno requiere un doble acomodo de la diferencia: primero, en las singulares versiones del individuo y la colectividad, y después, en las versiones pluralistas, dispersas y divididas (o al revés; no tengo interés en sostener un argumento secuencial, aunque el orden que acabo de mencionar es el más probable). Necesitamos que se nos tolere y proteja como ciudadanos y como miembros de la comunidad, pero también como extranjeros. La autodeterminación ha de ser tanto política como personal –ambas están relacionadas, pero no son idénticas. La vieja comprensión de la diferencia, que ataba a los individuos a su grupo autónomo o soberano, se enfrentará a la resistencia de los individuos disidentes y ambivalentes. Sin embargo, cualquier nueva comprensión que se centre únicamente en los disidentes se enfrentará a la resistencia de los hombres y las mujeres que luchan por llevar a la práctica, elaborar, revisar y transmitir una tradición religiosa o cultural común. Por ello, la diferencia ha de ser doblemente tolerada, mediante una mezcla cualquiera –no tiene por qué ser la misma mezcla en ambos casos– de resignación, indiferencia, curiosidad y entusiasmo.

Incluso quienes somos entusiastas estamos obligados a tropezar con las diferencias, culturales y personales, que nos causan problemas. No queremos tolerar el odio ni la crueldad. Nuestro respeto por la diferencia tampoco se extiende a las prácticas opresivas que se realizan en el interior de los grupos (y que eran habitualmente toleradas por los burócratas imperiales). Cuanto más estrecha sea la relación de nuestra vida conjunta, tanto más se volverán los límites de la tolerancia un asunto cotidiano. Y la cercanía es uno de los objetivos del proyecto posmoderno. De este modo, las gruesas líneas de los viejos mapas culturales y políticos se convertirán en líneas de puntos, pero la coexistencia a lo largo y a través de esas líneas aún constituye un problema.

Notas:

65. Este ensayo se publicó por primera vez en The Morality of Nationalism, Oxford University Press, Inc., 1997. (N. del E.)

5

La identidad nacional y el respeto entre las naciones

Robert McKim[66]

La identificación con la propia nación

La nación

Resulta útil distinguir dos aspectos de nuestro concepto de nación, cada uno de los cuales parece resultar predominante en contextos diferentes, aunque ninguno de los dos esté nunca completamente ausente. En primer lugar, existe un aspecto cultural. Una nación es un grupo que comparte unas características como el estilo de vida, la lengua y la religión. En general, las características que tengo en mente son aproximadamente las mismas que definen lo que Avishai Margalit y Joseph Raz denominan un «grupo incluyente».[67] Asociadas con cada uno de estos grupos, existen varias formas de vida, tipos de actividad, ocupaciones, afanes y relaciones. Es característico que esos grupos tengan sus gastronomías particulares, sus estilos arquitectónicos, sus tradiciones literarias y artísticas, su música, sus costumbres, sus trajes, sus ceremonias, sus festividades, etcétera. Los gustos, los valores, el código moral y las opciones de los individuos que crecen en el seno del grupo se ven afectados por su cultura en un grado significativo. Los miembros de este tipo de grupos tienen facilidad para asociarse y se sienten cómodos juntos, están unidos por lazos de compañerismo y comparten una comprensión común en buena parte de sus experiencias, del mismo modo que comparten muchos puntos de vista relacionados con la vida y con una amplia gama de cuestiones. Es característico que parte de lo que explique la existencia de ese grupo cultural sea el hecho de que las personas que lo constituyen tengan el sentimiento de que son un grupo diferente.

Existe un segundo y muy distinto aspecto de nuestro concepto de nación. Un grupo cultural sólo es una nación si posee lo que podríamos considerar una dimensión política, y, por regla general, esta dimensión ha de estar presente a lo largo del tiempo y abarcar probablemente un cierto número de generaciones. Una condición suficiente para que un grupo cultural tenga esa dimensión política

es que posea su propio Estado. Sólo en este caso particular –cuando un grupo cultural tiene un Estado propio– parece especialmente apropiado hablar de «construcción nacional»: construir la nación parece consistir en trabajar para mejorar el Estado en aquellos casos en los que esto implique el fomento de una cultura, o quizá, en un sentido más amplio, la creación de esa cultura en un contexto en el que se entienda que este proceder habrá de mejorar o fortalecer al Estado.

Sin embargo, la dimensión política en cuestión puede consistir simplemente en el hecho de que exista una aspiración tendente a la obtención de un Estado, que podría ser meramente parte de la agenda política de un grupo cultural. O puede consistir simplemente en el hecho de que algunas facciones significativas, en el seno de ese grupo, desean conseguir un Estado para el grupo, de modo que se plantea una seria discusión. En realidad, la dimensión política puede ser simplemente una cuestión relacionada con el hecho de que exista, por parte de un grupo cultural, una aspiración a la obtención de un particular acuerdo político (distinto al de la consecución de su propio Estado) capaz de dar expresión a las aspiraciones de dicho grupo. Los grupos culturales tienen buenas razones para desear una dimensión política. Tienen más probabilidades de prosperar y menos de hallarse a merced de los extraños si lo que les distingue se refleja en sus acuerdos políticos.

El hecho de que una nación tenga una dimensión política parece estar relacionado con el hecho de que resulta natural pensar que las naciones tienen derecho a la autodeterminación y, en parte, lo explica. Este tipo de grupo tiene una visión de su proyecto como tal grupo, y, en particular, de su destino político, como algo que adquiere sentido si ha realizado su autodeterminación.

Por consiguiente, la condición de nación tiene tanto una dimensión cultural como una dimensión política. Al parecer, si la dimensión política está del todo ausente, no hablamos normalmente de que exista una nación. De este modo, los amish en los Estados Unidos, los chinos en Malasia y los protestantes evangélicos en Irlanda son todos grupos culturales bien definidos, pero ninguno de ellos es considerado una nación. La razón, en mi opinión, se debe a que carecen de una agenda política bien definida del tipo adecuado. En

esto se diferencian, por ejemplo, de los quebequeses de Canadá, de los kurdos de Irak, Irán y Turquía, y de los franceses, ya que cada uno de ellos es un grupo cultural que o bien tiene una aspiración política de este tipo, o bien tiene su propio Estado y, por tanto, recibe la consideración de nación. Dado el análisis que acabo de sugerir, los nacionalistas irlandeses y los unionistas irlandeses también son grupos que deberían ser clasificados como naciones.

Identificarse con la propia nación

Para muchas personas, el hecho de ser, por ejemplo, irlandesas, estadounidenses o francesas es un rasgo destacado de su propio concepto de sí. Sin embargo, muchas personas consideran que el hecho de ser miembros de su nación es algo que no tiene demasiada importancia. Quizás prefieran adoptar una perspectiva cosmopolita, tanto ante sí mismos como en su relación con los otros, concibiéndose como «ciudadanos del mundo». O quizás piensen poco en esos asuntos, de modo que ni la conciencia de formar parte de una nación, ni la idea de pertenecer a algún grupo transnacional ni, de hecho, la idea de ser «ciudadanos del mundo» figure de manera destacada en su pensamiento.

Quiero distinguir algunas de las diferentes formas de identificarse con la propia nación. La identificación débil implica una simple conciencia de que se es miembro de la propia nación: uno se considera a sí mismo irlandés, por ejemplo, por el simple hecho de que uno piensa que es irlandés o por el mero hecho de que uno se toma a sí mismo por irlandés. La identificación fuerte con la propia nación, por otra parte, implica las ocho dimensiones siguientes. En primer lugar, implica lealtad a la nación, lo que supone dar apoyo a la aspiración política nacional, si existe una aspiración bien definida. En segundo lugar, los adornos de la propia cultura –las formas de vida, los afanes, las tradiciones, las costumbres, etcétera, que son características de la propia cultura nacional– muestran un carácter dominante en la propia vida, y uno mismo los concibe como adornos de la propia nación y los acepta como tales. En tercer lugar, el tipo de identificación fuerte implica brindar apoyo a

ciertas creencias, incluyendo la creencia de que el estilo de vida de la nación es el mejor estilo de vida, al menos para esa nación, así como la creencia de que es importante que la nación florezca. Es característico también que existan creencias sobre el pasado de la nación, sobre su destino, sobre cuáles deberían ser sus objetivos futuros, así como sobre los héroes y los villanos nacionales. En cuarto lugar, la identificación fuerte implica la confianza en ciertas esperanzas, como la esperanza de que la nación continúe floreciendo y cumpla su destino. En quinto lugar, encontramos también varios compromisos, como el compromiso de contribuir a que la nación logre cumplir su destino. En sexto lugar, también observamos la implicación de algunos sentimientos, como el de alegría o el de orgullo, por los éxitos de la nación, y el de vergüenza o el de deshonra, por sus fracasos, y el de emoción anticipada al contemplar cómo podría florecer en el futuro. En séptimo lugar, uno se concibe a sí mismo como miembro del grupo de personas que construye la nación y que comparte las lealtades, las aspiraciones, los compromisos y las demás cuestiones relevantes: éste es el grupo que usted indicaría si le preguntaran quién es «su gente». En octavo lugar, la idea de que uno pertenece a la propia nación, la idea de que se es irlandés, estadounidense o kurdo, por ejemplo, es básica para el concepto de uno mismo, por contraposición a la posibilidad de que fuera marginal o periférica. Por último, existen numerosos vínculos entre estos diversos aspectos. De este modo, las creencias relevantes incluyen la creencia de que las esperanzas y los compromisos de nuestro grupo son los adecuados, al menos para nuestro grupo. Por consiguiente, la identificación fuerte es una cuestión polifacética. Cuando, en lo sucesivo, debata acerca de la identificación, tendré en mente, por regla general, la identificación fuerte. Los tipos débil y fuerte de la identificación son, por supuesto, los puntos distales de un continuo en el que existen numerosas formas intermedias de identificación. Por ejemplo, un tipo intermedio de identificación podría combinar un fuerte sentimiento de pertenencia a la cultura nacional con la indiferencia hacia la agenda política nacional.

Incluso en el caso de que uno se identifique fuertemente con la propia nación, es claro que casi siempre se trata únicamente de una de las varias fuentes de identidad que compiten entre sí. Otras obvias fuentes de identidad incluyen, por ejemplo, la asociación que

uno establece con grupos tan variados como la propia familia, los amigos, los vecinos, los correligionarios y aquellos que comparten sus mismos intereses económicos. Y, por supuesto, existen maneras de concebirse a sí mismo que tienen poco que ver con cualquiera de las asociaciones que uno pueda establecer con los demás. Por eso, uno puede concebirse a sí mismo como alguien interesado por la justicia o por la comprensión de la verdad.

Es probable que la completa explicación de cuándo y en qué grado resulta permisible (u obligatorio o admirable) identificarse fuertemente con la propia nación tenga un carácter complejo y multidimensional. Depende, por ejemplo, del carácter, de los proyectos y de las prácticas de la propia nación. Y también es probable que dependa de consideraciones como las siguientes: de si la propia nación sufre alguna amenaza y necesita que sus miembros muestren su solidaridad con ella y, en caso de que exista una amenaza, de si se trata de una amenaza que la nación se haya buscado como consecuencia de sus propias injusticias; y asimismo de si los miembros de la nación pueden optar por dejar de pertenecer a ella si lo desean. Hay que tener muchas cosas en cuenta. En lo que sigue, limitaré a partir de ahora la deliberación a los casos en los que el carácter, los proyectos, las prácticas y las circunstancias de la propia nación sean todos de naturaleza tal que existan, a primera vista, razones suficientes para pensar que está permitido que uno pueda identificarse fuertemente con la nación. Por consiguiente, estamos refiriéndonos a una nación que satisface, al menos, un mínimo criterio de aceptabilidad o decencia. Ser mínimamente decente implica, entre otras cosas, tener instituciones y prácticas que no sean crueles ni bárbaras. Una nación mínimamente decente obtiene una puntuación razonablemente alta en términos de justicia y generosidad hacia sus miembros. Además, no aspira a lograr objetivos políticos irrazonables ni estrafalarios, y puede plantearse con cierta fuerza un argumento en favor de la consecución de lo que se propone alcanzar. Sean cuales sean los objetivos que esa nación trate de lograr, se encontrarán a su vez respaldados por su concepto de la historia, por sus peculiaridades, su destino, etcétera. Aunque, estrictamente hablando, lo que sigue no sea necesario, es probable que esa nación tenga un concepto de su historia (que podría venir claramente detallada en sus mitos, relatos, poemas o canciones, además de a través de lo que se enseña

en el proceso educativo formal) que capte adecuadamente algunos aspectos básicos de su pasado, además de sus aspiraciones para el futuro. Es decir, su concepto del pasado no se basa en invenciones ni en habladurías, sean cuales sean los adornos que se le puedan haber añadido.[68] Sin embargo, esto no es más que un esquema teórico de lo que significa ser decente en el caso de una nación. Más que tratar de facilitar una teoría completa sobre el particular, lo que hago es plantear la asunción razonable de que es posible proporcionar dicha teoría y limitar el debate a las naciones que satisfacen los criterios que esa teoría especifica. Mi preocupación estará centrada en aquellos casos en los que existe alguna razón para atenuar el sentido personal de la identificación con este tipo de nación.

Doy por sentado que, con frecuencia, las personas tienen razones para identificarse con su nación basadas en el interés propio. De este modo, dicha identificación podría proporcionarles un saludable sentimiento de participación en lo tocante a vivir las tradiciones que consideren valiosas. El sentimiento de pertenencia cultural que esto conlleva podría proporcionarles valiosas oportunidades para su autorrealización que, de otro modo, no estarían a su alcance –tal vez brindándoles la lengua que necesitan para definir y procurar su concepto del bien.[69] También doy por sentado que el nacionalismo puede implicar tolerancia y respeto, tanto hacia los miembros de la propia nación como hacia los demás. Mi objetivo consiste en examinar algunas de las características del nacionalismo de este tipo.

Limitar el alcance del debate

Haré algunas sugerencias sobre el grado en el que uno mismo debería identificarse con su nación y sobre la actitud que debería adoptar ante las demás naciones. Con el fin de que sea un tema manejable, y para ocuparme de las cuestiones que más me interesan, limitaré el debate a los casos que satisfagan las cuatro condiciones siguientes:

1. Que dos naciones tengan, y entiendan ellas mismas que tienen, objetivos incompatibles; que compartan el mismo territorio, o que ocupen territorios contiguos, y que interactúen con frecuencia. Lo más probable es que esas naciones compitan en un cierto número de áreas, como en cuestiones económicas, culturales o territoriales. La aspiración política de cada nación tiene una repercusión en la otra nación por el hecho de que cada una de ellas quiere algo que incide directamente en el futuro de la otra. Por consiguiente, son muchas las cosas que separan a esas naciones y a sus miembros. Tienen desacuerdos o diferencias en todas, o en la mayoría, de las áreas relacionadas con el significado de la identificación de uno con su nación. Estas naciones rivales son también miembros de un grupo mayor y más general, un grupo que posee, para cada una de ellas, una parte integrante de su historia. Por consiguiente, la historia de cada una de esas naciones forma parte de un tejido histórico de mayor tamaño, cuya plena explicación hará también referencia a la historia de su rival, así como a la competencia y a la interacción vigente entre ambos grupos.

También restrinjo el debate a aquellos casos en los que cada una de las naciones rivales satisfaga las siguientes tres condiciones. (A diferencia de la primera condición, que sólo puede ser satisfecha por dos o más naciones, las tres condiciones siguientes podrían ser satisfechas por las naciones individuales.)

2. Como ya he indicado, las naciones implicadas han de ser mínimamente decentes. Por consiguiente, la identificación fuerte con ellas resulta permisible, a menos que exista alguna razón para pensar de otro modo.

3. Cada nación ha debido protagonizar una larga historia, y ha de observarse que muchas personas inteligentes, sensatas, reflexivas, prudentes y, por lo general, imparciales se han identificado con la nación y lo siguen haciendo. Admitamos que un gran número de personas íntegras se hayan identificado con esa nación. Esta integridad incluye aspectos de diferentes tipos. Por ejemplo, el carácter reflexivo es una virtud intelectual, mientras que una imparcialidad de carácter general es una virtud moral. La inteligencia, por otra parte, dada la circunstancia de que, en gran medida, no puede ser objeto del control personal, pertenece a una

categoría diferente, y su inclusión en la esfera de influencia de la integridad sobrepasa un poco los límites del uso normal. Cuando una nación tiene, y ha tenido, muchos miembros íntegros, es probable que satisfaga las condiciones mencionadas (condiciones que tienen que ver con su carácter, sus proyectos, sus prácticas, y otras cosas similares), de modo que, en principio, es permisible que uno se identifique con la nación. Y ello porque el hecho de que las personas íntegras se identifiquen con una nación sugiere que esa nación merece que se identifiquen con ella. Además, el hecho de que ciertas creencias –en particular aquéllas cuya aceptación forma parte de la identificación con la propia nación– reciban el respaldo de personas íntegras aumenta la probabilidad de que esas creencias sean verdaderas: lo que aquí se asume es que es menos probable que las personas íntegras sean descuidadas en la adquisición y en el mantenimiento de sus creencias, del mismo modo que, a su vez, es menos probable que sean descuidadas en la formación de sus lealtades.

4. Una persona ajena que sea razonable e imparcial deberá ser capaz de comprender el objeto de las aspiraciones de cada una de las naciones implicadas. Esa persona podría quedar persuadida por la corrección de gran parte del relato que la nación refiere respecto de su pasado, y por lo que en él resulta característico. Y también podría apreciar el atractivo del sentido que esa nación tiene de lo que es importante para su futuro.

Una nación que satisfaga estas tres últimas condiciones satisface un criterio exigente. Podríamos decir que es una nación «impresionante». Las naciones impresionantes merecen ser escuchadas. Han pasado la prueba de la historia y han suscitado la duradera lealtad de las personas íntegras. La lealtad que suscitan esas naciones no es una mera función de la pasión que genera un conflicto vivo ni de unas lealtades asumidas de manera descuidada.

La tercera y la cuarta condiciones resultan en parte significativas porque, al mostrar que una nación satisface esas condiciones, proporcionamos una razón para creer que la segunda razón, que es crucial, también se satisface. Además, el reconocimiento de que existen personas íntegras en la otra parte hará más difíciles las caricaturas que se utilizan para menospreciarla o desacreditarla y

que, con frecuencia, constituyen el repertorio con el que los grupos que están implicados en una lucha recíproca avivan su discordia. Además, los hechos relacionados con las personas que han apoyado una causa pueden actuar como un indicador que señale si ésta merece o no dicho apoyo, pues, al decidir qué causas son merecedoras de apoyo, al igual que al decidir qué creencias es preciso sostener, un procedimiento natural, sensato y tal vez inevitable es el de confiar en personas que nos inspiren confianza. Desde luego, ni la tercera ni la cuarta condición constituyen un indicador totalmente fiable de que la importante segunda condición haya quedado satisfecha, debido a que los observadores internos pueden ser ciegos a los defectos de su nación y a que los ajenos pueden engañarse y conceder un apoyo inmerecido. Aún así, las condiciones tercera y cuarta actúan como indicadores razonablemente fiables. Como ya se ha mencionado, mostrar que se satisfacen estas condiciones puede ejercer una acción persuasiva –y también puede servir para aclarar lo que, de forma característica, implica la satisfacción de la segunda condición.

Denominamos «situaciones disputadas» a las situaciones en las que se satisfacen las cuatro condiciones. En una situación disputada, las personas íntegras se han identificado con cada nación durante largos períodos de tiempo. En dicha situación, cada una de las partes –o en cualquier caso, muchas personas de cada parte– considera también axiomático que muchos de los puntos de vista, esperanzas, compromisos, anhelos, etcétera, determinan la falta de validez de la posición contraria. Quiero examinar la medida en que debería identificarse uno con la propia nación, y la actitud que, en esas situaciones, debería uno adoptar respecto de la nación rival.

En las situaciones disputadas, existen algunas características de las naciones que resulta útil hacer aquí explícitas. Una nación en esa situación tiene, por definición, una agenda política bien definida. De ahí que exista una agenda política con la que es posible que los miembros de la nación se identifiquen. Y dado que estoy limitando el debate a las naciones que se encuentran en situaciones disputadas, en lo que sigue puedo pasar por alto el hecho de que las naciones carezcan con frecuencia de una agenda política bien definida, ya que la identificación fuerte, tal como la he definido, ni siquiera se encuentra entre las opciones que manejan los miembros

de esas naciones. También es probable que los miembros de las naciones en situaciones disputadas tengan un sentido de la identidad nacional bien desarrollado, ya que se encuentran en unas condiciones en las que tiene importancia su nacionalidad y su definición propia como personas diferentes a sus oponentes. De ahí que sea probable que, siempre que participen en las formas de vida, las tradiciones, las actividades y las costumbres que son características de su nación, se conciban a sí mismos como personas que actúan así en tanto que miembros de su nación. En general, en esas situaciones, debe esperarse que surja el tipo de identificación fuerte, con el explícito sentido de pertenencia que implica y con los correspondientes sentimientos, esperanzas, compromisos y otras cosas similares. En otras situaciones (no disputadas), podría no existir una agenda política bien definida, y es probable que el sentido de la identificación nacional se halle presente de una forma más implícita o discrecional.

A medida que vaya avanzando, intentaré aclarar mis sugerencias respecto al modo en que deberían reaccionar los miembros de las naciones en situaciones disputadas, y para ello examinaré las implicaciones del caso de Irlanda, y en especial las relativas al grado en el que es moralmente aceptable identificarse con cualquiera de los dos principales grupos políticos presentes en la isla de Irlanda –a saber, los nacionalistas irlandeses y los unionistas de Irlanda del Norte–, aunque también me intereso por los asuntos teóricos que pueden aplicarse a otros contextos. (Elijo el caso irlandés debido, en parte, a mi experiencia y contexto personal, ya que he crecido en la república irlandesa, siendo miembro de una comunidad protestante minoritaria [metodista].)

Comenzaré con una o dos palabras acerca de los principales grupos en liza en la situación irlandesa.[70] Uno de los elementos fundamentales de las aspiraciones de los unionistas de Irlanda del Norte, la mayoría de los cuales son protestantes, es el del ideal de preservar lo que los unionistas conciben como su peculiar estilo de vida. Sienten que, en caso de unirse al resto de Irlanda, serían una minoría desbordada y acosada, y que su cultura, su identidad, su religión y, de hecho, todo lo que les hace ser lo que son, quedaría anegado. Para ellos, tiene al menos la misma importancia la aspiración expresada mediante el término «unionismo»: esto es, el

deseo de que los seis condados que constituyen Irlanda del Norte continúen unidos al resto del Reino Unido. Por regla general, los unionistas se sienten británicos, se consideran británicos y quieren seguir siendo británicos. ¿Por qué, preguntan, deberían verse forzados a unirse a la república irlandesa, a la que consideran un Estado extranjero, y a las personas de la república irlandesa, con quienes perciben tener menos elementos en común que con las personas de Gran Bretaña?

Es característico que los unionistas no piensen en sí mismos en términos de nación. Consideremos estos comentarios del economista unionista Patrick J. Roche: «El entero modo argumental de los nacionalistas carece de autoridad para los unionistas. Los unionistas no son parte de una nación irlandesa, pero tampoco tienen la percepción de constituir una nación distinta. Los unionistas poseen una identidad territorial localizada (son los «habitantes del Ulster»), pero su percepción política es la de pertenecer a una nación británica constituida por una lealtad compartida al Estado».[71] Sin embargo, cuando el término «nación» se comprende como en el primer apartado de este capítulo, los unionistas deberían ser clasificados como una nación. Poseen esa condición en virtud de su cultura, de su orientación religiosa, de su estilo de vida, de su perspectiva general, de su historia, y en virtud asimismo del concepto que tienen de esa historia y de sus aspiraciones políticas. Interpretar de este modo lo que son no significa negar ni restar énfasis al concepto que tienen de sí mismos como británicos, lo que repugnaría a muchos de ellos. Es simplemente clasificarles como grupo nacional, un grupo situado actualmente en el interior del Reino Unido.

El elemento fundamental de las aspiraciones de los nacionalistas irlandeses, la gran mayoría de los cuales son católicos, es el deseo de que Irlanda del Norte forme parte de un Estado irlandés ampliado, de que la isla de Irlanda quede políticamente unificada y de que los británicos abandonen Irlanda del Norte. El nacionalismo irlandés encuentra, en grado considerable, su motivación en una percepción de agravio, en el sentimiento de que han sido tratados injustamente por los británicos, así como por los unionistas, desde la división de la isla. Hasta cierto punto, la tradición del nacionalismo irlandés ha concebido a los unionistas como a

personas que, en realidad, no pertenecen a la isla y que constituyen una reliquia de la ocupación colonial. Por regla general, los nacionalistas irlandeses también creen que un Estado único para las personas de la isla es la disposición política natural y apropiada, y han argumentado habitualmente que el grupo que debería tomar las decisiones relacionadas con el futuro de Irlanda del Norte es el conjunto de la población de la isla de Irlanda, en la que, por supuesto, los unionistas serían superados por un número de votos varias veces superior. Esta es, por ejemplo, una típica afirmación de este punto de vista, expresada por el artista irlandés Robert Ballagh: «[La llana respuesta a la] pregunta de si la decisión sobre el futuro de […] "Irlanda del Norte" debería dejarse en manos de las personas que viven allí […] es "no". "Irlanda del Norte" fue, y es, una glorificada división manipulada, según la cual seis condados se separaron del resto porque constituían el área mayor que podían dominar los unionistas. La exigencia verdaderamente democrática es, en el caso de Irlanda, la de la regla de la mayoría, aunque sobre la base de la delegación y de la no discriminación, y [en el caso de] Gran Bretaña la de su aceptación, con lo que debería empezar un proceso de desanexión que contribuya a ponerla en práctica».[72]

Parece claro que se han satisfecho las cuatro condiciones en el caso irlandés. De este modo, por ejemplo, las aspiraciones de los dos grupos son incompatibles. Si cualquiera de ellos logra sus objetivos políticos, el otro verá automáticamente impedidos los suyos. Cada grupo tiene aspiraciones, proyectos, prácticas, etcétera, que son, al menos, mínimamente decentes. Es posible plantear, en el caso de ambas naciones, un argumento de cierta solidez favorable a la consecución de lo que aspira lograr. Es razonable pensar que ambas naciones tienen derecho a la autodeterminación.[73] Cada una de ellas cuenta con muchas personas íntegras, y cada una de ellas posee una interpretación de su historia y de su destino que puede convencer a un observador imparcial externo. No obstante, más que intentar mostrar que, en el caso irlandés, las cuatro condiciones se ven satisfechas, lo asumiré, aunque, al menos, espero debilitar la resistencia que pueda oponerse al punto de vista de que es efectivamente así.

Las actitudes hacia la otra nación

Tolerancia y respeto

Empiezo con algunos comentarios sobre el tipo de actitud que, en situaciones disputadas, resulta apropiada ante las prácticas, los intereses, el estilo de vida, las creencias, las instituciones, los pasatiempos, los símbolos y otras cosas similares de la otra comunidad, y, de hecho, con algunos comentarios sobre la actitud hacia los miembros de esa comunidad, considerados como grupo y como individuos. En este contexto, resulta útil establecer una distinción entre la tolerancia y el respeto. Mi sugerencia es que, en tales situaciones, el respeto es una actitud mucho mejor que la tolerancia, aunque, obviamente, la tolerancia es mejor que la intolerancia.

¿Qué es lo que hace que los A toleren a los B? En cualquier caso, desde el punto de vista de los A, hay algo impropio en los B, algo que va desde lo moralmente repugnante hasta lo meramente desagradable o antipático. Si existe indiferencia, o aceptación, de la conducta de los B, o de los propios B, entonces no hay nada que tolerar. En ese caso, una de las condiciones necesarias para la tolerancia es no enfrentarse. La tolerancia implica que uno ha de vivir con algo, aceptándolo, soportándolo, aguantándolo y absteniéndose de reaccionar negativamente, a pesar de que, de hecho, exista algo impropio en ello, o de que no sea como uno desearía que fuera.

El respeto implica una actitud más positiva hacia su objeto. Mientras que tolerar o aguantar algo siempre implica un elemento de reticencia, el respeto implica un cierto aprecio, hasta cierto punto y por su propia valía, de la otra nación, tradición o grupo. El respeto considera que el otro grupo merece ser preservado y

explorado. Mientras que es probable que la tolerancia vaya acompañada de una mera disposición a no atacar a su objeto, lo probable es que el respeto vaya acompañado de una voluntad de proteger y preservar al grupo que lo inspira.

El respeto implica también un elemento de humildad. Implica reconocer que nuestro grupo podría tener que aprender de su rival y que la otra cultura posee un atractivo y unas virtudes propias. Considera a la otra parte como un depósito de valiosos recursos de tipo, por ejemplo, literario o lingüístico, o del género relacionado con las disposiciones, las actitudes, la ética o los estilos de vida que fomenta. De ahí que haya motivos para prestar atención a lo que la otra parte pueda tener que ofrecernos. Podríamos concebir la necesidad de estudiar nuestra propia cultura y nuestras propias instituciones y prácticas, y ver si pueden ser mejoradas a la luz de la alternativa. Por consiguiente, el respeto tiene una dimensión de autocrítica.

Sentir respeto es también, en efecto, reconocer que uno alcanza a comprender que una persona razonable pueda pertenecer al otro grupo. Y el hecho de que un grupo incluya a personas razonables entre sus miembros destacados hace que ese grupo resulte recomendable. Ser uno de ellos no es algo infame ni descabellado. El respeto, por el contrario, permite considerarlo como algo perfectamente razonable. Otra vertiente del respeto en cuestión guarda relación con saber ver en los otros a unos responsables adquirentes y sustentadores de creencias. El hecho de respetarles como adquiridores de creencias añade cierta cantidad de presión a la asunción de que nosotros tenemos razón y ellos están equivocados: sugiere que las creencias que sostienen en un área en la que discrepamos merecen, al menos, que les prestemos atención.

Podemos situar el tipo de respeto que aquí sometemos a discusión en un cierto punto del espectro, en cuyo extremo se encuentra el punto de vista de que nuestro grupo y sus objetivos, sus proyectos, tradiciones y todo lo demás, importan, mientras el otro grupo y todo lo que le es característico carece de importancia, los puntos de vista de sus miembros no han de tomarse en serio y las causas que defienden no constituyen un desafío para las nuestras. En el otro extremo, se sitúa el punto de vista en que ambos grupos se

encuentran en pie de igualdad y han de ser tenidos en cuenta con idéntica seriedad: tienen aproximadamente el mismo valor, ninguno tiene nada que sea terriblemente impropio y ambos son dignos de confianza. El respeto tiende hacia el último extremo de este espectro.

Una razón para abogar en favor del respeto hacia otras naciones nos la proporciona el pensamiento de que, aunque la tolerancia nos servirá hasta cierto punto para llevarnos bien unos con otros, a menudo será causa de relaciones inestables. Si uno se limita simplemente a tolerar a los otros, es probable que esto llegue a percibirse con claridad: un comentario aquí, un arqueo de cejas allá, un cambio de rumbo acá descubrirán el pastel de lo que verdaderamente se piensa del otro grupo. Y, al menos en los modernos Estados democráticos, eso podría tener consecuencias desestabilizadoras. El respeto, por otra parte, tendrá efectos estabilizadores. (Sin duda, estos y otros beneficios del respeto requieren, para su completo desarrollo, la reciprocidad de la otra parte, pero las iniciativas unilaterales pueden contribuir a generar esos efectos.)

No obstante, la consideración que resulta especialmente relevante en las situaciones disputadas apela a los principios más que al pragmatismo. En esos contextos, no basta con que un grupo aguante o soporte a la otra nación, junto con sus creencias y sus prácticas: ésa sería una actitud demasiado cicatera e insuficientemente generosa. Ha de existir algo profundamente impropio en los otros para que resulte apropiado contentarse con la mera tolerancia. Cuando ambos grupos son grupos impresionantes, ambos necesitan llegar más lejos en su relación.[74]

En este sentido, existe aquí otro argumento en favor del respeto, argumento que presentaré vinculado al caso irlandés. Si uno se identificara hasta tal punto con, digamos, la causa de los unionistas de Irlanda del Norte que se viera incapaz de respetar los ideales y las aspiraciones de los nacionalistas irlandeses, no estaría en situación de entender adecuadamente lo que hace vibrar a los nacionalistas: no podría sentir lo que sienten y sería ciego a sus ideales. El mismo argumento se aplica por supuesto a la identificación con la causa del nacionalismo irlandés: en este caso,

no se apreciarían todo un conjunto de valiosos intereses, de disposiciones admirables y de preciosos recursos culturales.

Las implicaciones prácticas de un enfoque respetuoso no deberían desestimarse. Por ejemplo, descartaría la actitud despectiva y perjudicial de muchos unionistas hacia la lengua irlandesa y, en general, hacia la cultura irlandesa.[75] Como cabría esperar en el caso de una situación disputada, en el conflicto irlandés, esta falta de respeto encuentra su contrapartida en las actitudes de la otra parte. De este modo, el destacado periodista y escritor irlandés Tim Pat Coogan escribe –y aquí paso de un ejemplo cultural a un ejemplo político– que «[la] esencia del unionismo se basa en la supremacía: "nos aferramos a lo que tenemos" […]. El unionismo se propone "seguir pisando el cuello" del nacionalista».[76] Sin embargo, esto sólo sirve para confundir algunas de las características patológicas del unionismo con sus principales aspiraciones. (En situaciones disputadas, es probable que ninguna de las naciones esté exenta de características patológicas.) De nuevo –y éste es otro ejemplo político– observamos el supuesto nacionalista, que a veces se hace patente, de que los unionistas entrarán finalmente en razón y se darán cuenta de que, en realidad, son irlandeses y de que su concepto británico de sí era ilusorio.

La identificación con la propia nación en situaciones disputadas

El argumento de la identificación atenuada

Sugiero que, en una situación disputada, debería disminuirse el grado en el que uno se identifica con su propia nación y que uno debería identificarse también, hasta cierto punto, con el grupo más incluyente que contenga a la propia nación y con la nación rival: hasta cierto punto, uno debería unir su suerte a la de esa unidad mayor, ampliando el grupo de personas que uno considera que son «su gente». En las situaciones disputadas, lo inapropiado es la identificación fuerte con la propia nación. Obviamente, uno tiene todo el derecho a considerarse irlandés, palestino o quebequés, si es eso lo que uno es. Sin embargo, las normas que rigen la identificación fuerte en situaciones disputadas son diferentes. Tanto los aspectos culturales como los políticos de la condición de nación son importantes en este sentido.

En primer lugar, consideremos el aspecto cultural. Pese a que uno se identifique fuertemente con su propia nación, puede resultar posible apreciar, e incluso considerar propios, algunos de los recursos culturales asociados con la otra nación. Sin embargo, el hecho de considerar a la otra nación como una rica fuente de recursos culturales equivale a disminuir el arraigo de la noción que nos la representa como algo extraño: es concebir sus recursos como algo que es bueno que nuestro grupo tenga a su alcance y abrirse uno mismo a la posibilidad de abrazar gran parte de lo que hace que los miembros de la otra nación sean lo que son. Los pertinentes recursos en cuestión incluyen, por ejemplo, recursos de tipo literario, artístico, lingüístico y de esparcimiento. También incluyen las costumbres y las tradiciones de los miembros de la otra nación, las características percepciones y tipos de conciencia que su

particular experiencia histórica les ha permitido desarrollar y, en general, incluyen gran parte de lo que es característico en ellos y en su estilo de vida. Contemplar de este modo a la otra nación es estar en camino de pensar en uno mismo como en un miembro de un grupo mayor que incluye a ambas naciones y que pondría a nuestra disposición un conjunto de posibilidades culturales más rico de lo que nos permite cualquiera de esas dos naciones.

En una situación disputada, las aspiraciones políticas de los miembros del otro grupo también deberían considerarse razonables: deberían tomarse en serio sus objetivos, y debería considerarse deseable que esos objetivos se reflejaran, en grado importante, en la política y en las instituciones. Si la propia nación reconoce este extremo, la búsqueda de sus propias aspiraciones políticas queda efectivamente limitada y la nación se mueve en la dirección de considerarse a sí misma como parte de un grupo mayor que toma en serio las aspiraciones políticas de ambas naciones.

La presencia de grupos nacionales rivales que sean impresionantes es también significativa en otro sentido. Es probable que cada una de estas naciones tenga líneas de pensamiento bien establecidas que apoyen sus diferentes instituciones, prácticas y aspiraciones políticas. Dado que las prácticas, las aspiraciones políticas y demás son las de una nación impresionante, podemos suponer que existe una gran cantidad de cosas que pueden decirse respecto de las líneas de pensamiento en cuestión. Tal vez exista algún modo de combinar algunas de estas líneas de pensamiento con los valores que las sostienen –es decir, tal vez exista alguna forma de acomodar algunas de las consideraciones expuestas por cada una de las partes, o bien alguna forma de acomodar un número mayor del que cualquiera ellas podría armonizar por sí sola. Esta idea proporciona una nueva razón para adoptar una perspectiva desde la cual el llamamiento de ambas partes pueda ser apreciado y tomado en serio.

Por consiguiente, mi sugerencia consiste en que los miembros de una nación deberían responder de ciertas maneras al hecho de que la nación se encuentre en una situación disputada. En particular, en tales situaciones, existen motivos tanto para atenuar el sentimiento de identidad con la propia nación como para identificarse hasta

cierto punto con el grupo de mayor tamaño que incluya a ambas naciones. Esto es así a pesar del hecho de que, en tales situaciones, la propia nación satisfaga un criterio exigente. Y ello porque lo mismo ocurre con la nación rival, lo que tiene importantes implicaciones.

Podríamos pensar sobre este asunto de forma muy diferente –a saber, que una nación, en una situación disputada, sólo merece una identificación fuerte si su ethos es de tal naturaleza que expresa y estimula las respuestas que he sugerido. En la medida en que una nación reaccione apropiadamente al hecho de encontrarse en una situación disputada –lo que implicaría promover una actitud de respeto hacia la otra cultura, abrir un espacio para que sus miembros adopten una especie de identidad pannacional, etcétera–, uno puede establecer con ella una identificación fuerte. Y en la medida en que la nación no sea capaz de hacerlo, será menos merecedora de que uno se identifique con ella.

Los efectos de reducir el sentimiento personal de identificación con la propia nación se percibirán, en el otro lado, en todas o en la mayoría de las ocho dimensiones que caracterizan la identificación fuerte con la propia nación. Por ejemplo, esta iniciativa implica disminuir el apoyo concedido a las aspiraciones políticas de la propia nación, e implica también un atenuado sentido de uno mismo como miembro suyo. Y pese a que, aun así, uno podría participar sin reservas en varias tradiciones y prácticas nacionales, lo hará de manera diferente –las tradiciones y las prácticas en cuestión se concebirán como algo más opcional y como elementos que coexisten con alternativas que son igualmente válidas–. Por otra parte, la propia identificación con el grupo mayor que aquí planteamos es más la identificación perteneciente a uno de los tipos intermedios que la débil o la fuerte. No se trata de una identificación fuerte en parte debido al carácter incompleto de la idea del grupo mayor en cuestión. De este modo, y por definición, el grupo mayor carece de una agenda política bien definida.

Si el sentimiento de pertenencia al grupo más incluyente llegara a lograr amplia difusión, ese grupo mayor podría, a su debido tiempo, desarrollar un carácter propio. La forma que pudiera adoptar sólo surgiría con el tiempo y la experiencia, y es probable que, hasta

cierto punto, tuviera que ser construida. El grupo mayor podría llegar a centrarse más en la historia compartida de las dos naciones. Incluso las luchas y los conflictos entre las dos comunidades podrían considerarse asuntos vinculados a la experiencia compartida que explica el devenir de ambas comunidades. En el caso irlandés, podría surgir una nueva perspectiva centrada en el sentimiento de ser un pueblo isleño que se encuentra en uno de los límites de Europa, o en el de ser una comunidad menos secular que la mayoría de las comunidades del resto de Europa.[77] Resultaría difícil predecir de antemano la forma que podría adoptar una nueva historia común. Una de las mayores virtudes del respeto como actitud ante la otra nación es que contribuirá a hacer posible la búsqueda de una base compartida.

Identificarse con la propia nación en una situación disputada y no ser capaz de identificarse, hasta cierto punto, con el grupo pannacional de mayor tamaño que incluye a ambas naciones es, en cierto modo, una equivocación. Resulta útil distinguir esta particular forma de equivocación de otra distinta –a saber, la que consiste en tener un concepto insuficientemente abarcador o insuficientemente incluyente de qué es lo que implica pertenecer a un determinado Estado o a un cierto territorio. Consideremos, por ejemplo, una de las nociones asociadas a la idea de ser malayo, noción que excluye a los chinos malayos o a los indios malayos –o les otorga una categoría de segunda clase–, y la noción asociada a la idea de lo que implica ser estadounidense, que, por ejemplo, excluye a los ateos. O consideremos el hecho de que Ian Paisley, al hablar del «pueblo del Ulster», olvida, o al menos se muestra incapaz de tratarla con idéntica seriedad, la presencia de la comunidad nacionalista y sus aspiraciones. De hecho, resulta llamativo que su concepto de lo que implica pertenecer al Ulster adolezca, en gran medida, del mismo defecto que muestra un concepto nacionalista del pueblo irlandés que pase por alto a los unionistas. (Con frecuencia, una persona que saque a relucir la noción excluyente y relevante de aquello que le parezca capital en la noción de pertenencia dirá que lo que tiene en mente es aquello que considera la esencia del verdadero malayo, del verdadero estadounidense o del verdadero irlandés: ¿podría suceder que los desafortunados excluidos ni siquiera fuesen reales?) En cada uno de estos casos, el problema consiste en que la noción de lo que

conlleva pertenecer a un Estado o a un territorio se ha construido de tal modo que se afirma implícitamente que un determinado grupo no pertenece, pese a que no sólo pertenezca, sino que tiene todo el derecho a hacerlo. El error, y se trata de un error que es, en idéntica medida, fáctico y normativo, consiste en pensar que un determinado grupo, como el de la propia nación, constituye el grupo mayor o representa la parte realmente importante, o la parte definitoria, del grupo mayor. Sin duda, el remedio de esta particular dolencia consiste en tener un concepto más incluyente de lo que se requiere para pertenecer al grupo relevante.

Este error se comete por igual en las situaciones disputadas y en las no disputadas, pero adquiere una forma particular en las situaciones disputadas. Esto se debe al aspecto político de la condición de nación. Identificarse con la propia nación significa apoyar y favorecer su aspiración política. Esa aspiración, para que merezca dicho apoyo, ha de satisfacer determinadas condiciones. En particular, la visión política de la idea de nación que se halla aquí implícita debe encontrar un tipo de lugar adecuado para todo aquel que pertenezca al territorio que define dicha idea. Si no consigue hacerlo, será menos merecedora de nuestra lealtad y, sea cual sea la lealtad que nos inspire, deberíamos atemperarla con la percepción de este defecto. De este modo, en el caso de los nacionalistas irlandeses, dado que su aspiración consiste en poseer un único Estado que incluya a todas las personas de la isla de Irlanda, esta consideración requiere que se sopesen y se tomen en serio los intereses y las aspiraciones de los unionistas. Y en el caso de los unionistas de Irlanda del Norte, las implicaciones de este asunto conciernen a su actitud hacia quienes residen en el conjunto del territorio a los que se aplica su aspiración política –a saber, la totalidad de la población de Irlanda del Norte–, y requiere que se sopesen y se tomen en serio los intereses y las aspiraciones de la comunidad nacionalista de Irlanda del Norte.

Conclusión

En el caso irlandés, la identificación fuerte, ya sea con el nacionalismo, ya con el unionismo, resulta insatisfactoria. Ninguna de las dos partes merece suscitar una identificación fuerte porque ambas son naciones impresionantes. Aquellos que respaldan bien la causa nacionalista, bien la unionista, han de incorporar la conciencia de la legitimidad de la causa de la otra parte. Una percepción política madura, en ésta como en otras situaciones disputadas, requiere que las personas de ambas partes sientan curiosidad y muestren un sano interés por la otra nación, que indaguen lo que resulta atractivo en ella y que reconozcan el valor de unas lealtades más ricas y más complejas, que superan las lealtades tradicionales. Esa percepción requiere que los miembros de cada nación se centren hasta cierto punto en lo que les es externo, que adopten una actitud generosa hacia la otra nación y que, en cierto modo, se consideren a sí mismos consocios del grupo mayor, que incluye a ambas naciones. Lo que estoy describiendo es, de hecho, algo que resulta muy difícil de conseguir. Exige la sustitución de un marco de referencia por otro, una iniciativa que nos aleje de lo familiar y de lo cómodo, así como un nuevo concepto de uno mismo y de los demás. Resulta especialmente difícil realizar estos cambios en las situaciones disputadas, dado que es probable que estas situaciones fomenten la indiferencia e incluso la hostilidad hacia lo que tal vez se considere valioso en la otra parte. (Quizá el simple hecho de que la propia nación sea impresionante y de que las personas íntegras se hayan contado, y se cuenten, entre sus partidarios fomente esta indiferencia.) No obstante, vale la pena hacer un llamamiento a una nación impresionante y a sus miembros en relación con estas cuestiones de principio: es razonable esperar que sus miembros comprendan el objeto del llamamiento y sean capaces de responder correctamente. Considero que la justicia de mis sugerencias es evidente, si se tiene en cuenta el hecho de que determinan una demanda aproximadamente similar para cada nación.

Hay tres asuntos que merecen un mayor debate. En primer lugar, si uno se identifica con dos grupos –con la propia nación y con el grupo más abarcador, que también incluye a la nación rival–, ¿qué peso respectivo deberían tener estas distintas fuentes de identidad? Esto sigue constituyendo una zona de sombra. También habría mucho que decir sobre las diversas formas de vinculación débil con el propio grupo, que implican –pese a que se tome en serio la invocación de la alternativa– una duradera identificación con él.

En segundo lugar, el interrelacionado conjunto de sugerencias que planteo resulta particularmente importante en las situaciones disputadas. Es decir, el argumento en favor de mis diversas sugerencias se vuelve más fuerte cuando ha existido una extensa interacción, cuando hay un grupo mayor bien definido y cuando se satisfacen otras de las condiciones que caracterizan a las situaciones disputadas. Sin embargo, los principios propuestos también se aplican, aunque en menor medida, a algunos casos que no satisfacen las cuatro condiciones. De este modo, y hasta cierto punto, esos principios pueden aplicarse incluso en el caso de algunos grupos nacionales que, pese a encontrarse alejados, mantienen una mutua relación, aunque no compartan un territorio común ni vivan en territorios adyacentes. También se aplican, en cierta medida, a aquellos casos en que, no estando claro, o resultando controvertido si existe o no un grupo mayor bien definido que incorpore a las dos naciones, nos hallemos en una situación que, por lo demás, sea de carácter disputado. Además, los principios propuestos se aplican tanto si cada una de las dos naciones tiene su propio Estado como si no, y se aplican con independencia de si un grupo constituye o no una minoría en relación al otro.

En tercer lugar, parece que son muchos los beneficios de una cultura que sólo pueden disfrutarse en caso de que exista una entusiasta identificación con ella. Las culturas que proporcionan fecundas e interesantes posibilidades de que las personas se entiendan a sí mismas y comprendan su experiencia parecen operar mejor si están bien definidas y son objeto de una enérgica adhesión. (Tal vez influya algo la idea de que es justamente el hecho de que sean culturas vigorosas y florecientes lo que explica que valga la pena preservarlas.) De ahí que el argumento en favor de la

identificación con el propio grupo cultural no pueda convertirse fácilmente en un argumento en favor de la identificación con un grupo más incluyente y menos homogéneo. El grupo mayor no tiene capacidad para desempeñar el mismo papel. Aun así, sean cuales sean las pérdidas resultantes, tal vez pudieran mitigarse de las siguientes formas. La identificación atenuada con la propia nación y con todos sus aderezos es compatible con el disfrute ininterrumpido de muchos de los beneficios que proporciona la cultura nacional propia –es decir, hasta cierto punto, los beneficios de la pertenencia cultural podrían permanecer intactos. Además, y en una situación disputada, el enriquecido conjunto de bienes de que se puede disponer al adoptar medidas de identificación con el grupo mayor puede contribuir a compensar, e incluso a superar, lo que se pierde.

Por último, no tengo ninguna duda de que, en el caso irlandés, al igual que en otras muchas situaciones disputadas, la necesidad más urgente estriba en establecer las disposiciones políticas que resultan aceptables para ambas naciones. El trabajo más difícil es el de forjar esos acuerdos. Sin embargo, y tal como sucede en el caso de las relaciones interpersonales, donde no basta con desarrollar formas de coexistencia que sean tolerables para todos, sino que asimismo importa qué actitudes adoptemos ante los demás, también en el caso de las relaciones entre las naciones existen motivos para averiguar qué actitudes resultan apropiadas respecto de la propia nación y respecto de otras naciones. No estoy suponiendo que unos cambios de actitud como los que acabo de exponer puedan resolver los problemas de Irlanda del Norte, o los de cualquier otra situación disputada, pero seguramente contribuirían a hacerlo.

Notas:

66. Les debo mucho a David Archard, David Copp, Jeff Jordan, Jeff McMahan, Don Moulds y Jim Wallace por sus comentarios sobre los primeros borradores. Este ensayo se publicó por primera vez en The Morality of Nationalism, Oxford University Press, Inc., 1997. (N. del E.)

67. Avishai Margalit y Joseph Raz, «National Self-Determination», Journal of Philosophy 87, nº 9, septiembre de 1990, págs. 439-461. Margalit y Raz argumentan que siempre que exista un grupo incluyente, existirá un argumento favorable a la autodeterminación. Gran parte de la interpretación que hago de los grupos de este tipo proviene de Margalit y Raz. Me he beneficiado también de la lectura del capítulo 17 de este volumen.

68. Para un debate equilibrado sobre el papel, la importancia y los peligros de esos adornos, véase David Archard, «Myths, Lies and Historical Truth: A Defence of Nationalism», Political Studies, nº 43, 1995, págs. 472-481.

69. Will Kymlicka establece bien este punto: «Sólo si disponen de una estructura cultural rica y segura, pueden esos pueblos llegar a ser conscientes, de forma vívida, de las opciones que se presentan ante ellos, y analizar inteligentemente su valor. Sin esa estructura cultural, los niños y los adolescentes carecen de los adecuados modelos a imitar, lo que conduce al abatimiento y al escapismo», Liberalism, Community, and Culture, Clarendon, Oxford, 1989, págs. 165-166.

70. Entre las fuentes útiles cabe citar a Kevin Boyle y Tom Hadden, Northern Ireland: The Choice, Penguin, Londres, 1994; Nordirland in Geschichte und Gegenwart, [Irlanda del Norte. Pasado y presente], Jürgen Elvert (comp.), Franz Steiner, Stuttgart, 1994; Padraig O'Malley, The Uncivil War: Ireland Today, Houghton Mifflin, Boston, 1983; y Northern Ireland: The Background to the Conflict, John Darby (comp.), Syracuse University Press, Syracuse, 1983. El análisis más profundo y perspicaz que he encontrado lo proporcionan John McGarry y Brendan O'Leary en Explaining Northern Ireland, Blackwell, Oxford, 1995.

71. Patrick J. Roche, «Nationalism and British Policy in Northern Ireland», artículo inédito, pág. 3. Sobre este asunto, véase también D. George Boyce, Nationalism in Ireland, segunda edición, Routledge, Londres, 1991, pág. 364.

72. Robert Ballagh, Irish Times, páginas de numeración romana, 7 de agosto de 1992.

73. Argumento en favor de esto en «Ireland: The Case for Impartiality», en Resolving Regional Conflict, Roger E. Kanet (comp.), University of Illinois Press, Urbana, 1997.

74. Mi opinión es que, en las situaciones disputadas, la actitud dominante hacia la otra nación debería ser una actitud de respeto. Esto es compatible con tolerar únicamente algunas de sus características, como, por ejemplo, algunas de sus tradiciones o prácticas, siempre que se considere que algunos de los criterios que las definen son erróneos.

75. Véase, por ejemplo, McGarry y O'Leary, Explaining Northern Ireland, pág. 221. Por otra parte, considérese lo siguiente como un pequeño ejemplo de las oportunidades que existen en esta área: «El miembro del UUP del ayuntamiento de Belfast, el doctor Chris McGimpsey, sugirió que los irlandeses deberían ser educados en las escuelas estatales del norte. En un seminario sobre la lengua celebrado en Gweedore, en el condado de Donegal, el doctor McGimpsey dijo que pensaba que ésta era la mejor forma de cambiar las actitudes entre los unionistas, que todavía pensaban que el uso de la lengua representaba una amenaza», Irish Emigrant, nº 453, 9 de octubre de 1995.

76. Tim Pat Coogan, Disillusioned Decades: Ireland 1966-1987, Gill and MacMillan, Dublín, 1987, págs. 195, 199. Si Coogan tuviera razón y la esencia del unionismo fuera obtener la supremacía y «seguir pisando el cuello» del nacionalista, entonces el unionismo no pasaría la prueba de la «mínima decencia» y el debate que aquí presento no abordaría esa cuestión. De hecho, esto es lo que ocurriría si lo que sucede es simplemente que la supremacía es esencial para el unionismo. Existen, por supuesto, representaciones igualmente poco edificantes de la agenda nacionalista, y en ese caso se aplicarían las mismas salvedades. Doy por descontado que es posible proporcionar una explicación razonablemente exacta y no peyorativa tanto de la agenda de los nacionalistas como de la de los unionistas, una explicación sujeta a los criterios que he sugerido anteriormente.

77. Clare O'Halloran, Partition and the Limits of Irish Nationalism: An Ideology under Stress, Humanities Press International, Atlantic Highlands, N. J., 1987, pág. 204.